Internationale Psychoanalytische Bibliothek
Nr. 5

PROBLEME
DER
RELIGIONSPSYCHOLOGIE

VON

DR. THEODOR REIK

I. TEIL

MIT EINER VORREDE
VON PROF. DR. SIGM. FREUD



LEIPZIG UND WIEN 1919
INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
GES. M. B. H.

Vom selben Verfasser erschienen bisher:

FLAUBERT UND SEINE VERSUCHUNG DE[…] IUS

Minden […] uns Verlag)

[…] R

Minden […] uns Verlag)

Wien und Berlin 1919 (R. Löwit Verlag)

PROBLEME
DER
RELIGIONSPSYCHOLOGIE

VON

DR. THEODOR REIK

INTERNATIONALE PSYCHOANALYTISCHE BIBLIOTHEK
NR. 5

PROBLEME
DER
RELIGIONSPSYCHOLOGIE

VON

DR. THEODOR REIK

I. TEIL: DAS RITUAL

MIT EINER VORREDE VON PROF. DR. SIGM. FREUD

„MAIS QUE DIABLE ALLAIT-IL FAIRE
DANS CETTE GALÈRE?
MOLIÈRE.



LEIPZIG UND WIEN 1919
INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.

Internationale Psychoanalytische Bibliothek
Nr. 5

Verlags Nr. 5

Buchdruckerei Carl Fromme, G. m. b. H., Wien.

MEINEM FREUNDE

PAUL KOHN

INHALT.

VORREDE

von

Prof. Dr. Sigm. Freud.

Die Psychoanalyse wurde aus der ärztlichen Not geboren, sie entsprang dem Bedürfnis, nervös Kranken zu helfen, denen Ruhe, Wasserheilkünste und Elektrizität keine Linderung bringen konnten. Eine höchst merkwürdige Erfahrung von Josef Breuer hatte die Hoffnung geweckt, ihnen umso ausgiebiger helfen zu können, je mehr man von der bis dahin unergründeten Entstehung ihrer Leidenssymptome verstünde. So wurde die Psychoanalyse, ursprünglich eine rein ärztliche Technik, von ihrem Anfang an auf Erforschen, auf die Aufdeckung weitreichender verborgener Zusammenhänge hingewiesen.

Ihr weiterer Weg lenkte sie von dem Studium der körperlichen Bedingungen des nervösen Krankseins in einem für den Arzt befremdenden Maße ab. Dafür bekam sie es mit allem seelischen Inhalt zu tun, der das menschliche Leben erfüllt, auch das der Gesunden, der Normalen und Übernormalen. Sie mußte sich um Affekte und Leidenschaften kümmern, vor allen um jene, welche die Dichter darzustellen und zu verherrlichen nicht müde werden, um die Affekte des Liebeslebens, lernte die Macht der Erinnerungen kennen, die ungeahnte Bedeutung der frühen Kindheitsjahre für die Gestaltung der späteren Reife, die Stärke der Wünsche, die das Urteil des Menschen verfälschen und seinem Streben feste Bahnen vorschreiben.

Eine Zeitlang schien es ihr beschieden, in Psychologie aufzugehen, ohne angeben zu können, warum sich die Psychologie des Kranken von der des Normalen unterscheide.

Auf ihrem Wege stieß sie aber auf das Problem des Traumes, der ein abnormes seelisches Produkt ist, von normalen Menschen unter regelmäßig wiederkehrenden physiologischen Bedingungen geschaffen. Als sich der Psychoanalyse das Rätsel der Träume löste, hatte sie im unbewußten Seelischen den gemeinsamen Boden gefunden, in dem die höchsten wie die niedrigsten Seelenregungen wurzeln, aus dem sich die normalsten wie die krankhaft irregehenden Seelenleistungen erheben. Nun gestaltete sich immer deutlicher und vollständiger das Bild des seelischen Betriebs. Dunkle, aus dem Organischen stammende Triebkräfte, die nach mitgebrachten Zielen streben, über ihnen ein Instanzenzug von höher organisierten seelischen Formationen — Erwerbungen der Menschheitsentwicklung unter dem Zwang der Menschheitsgeschichte —, welche Anteile dieser Triebregungen aufgenommen, weitergebildet oder ihnen selbst höhere Ziele zugewiesen haben, auf jeden Fall aber sie durch feste Verknüpfungen binden und mit ihren Triebkräften nach ihren eigenen Absichten walten. Einen anderen Anteil derselben elementaren Triebregungen hat aber diese höhere Organisation, die uns als das Ich bekannt ist, als unbrauchbar von sich gewiesen, weil sie sich in die organische Einheit des Individuums nicht fügen konnten oder weil sie sich gegen die kulturellen Ziele desselben sträubten. Das Ich ist nicht imstande, diese ihm nicht unterworfenen seelischen Mächte auszurotten, aber es wendet sich von ihnen ab, beläßt sie auf dem primitivsten psychologischen Niveau, schützt sich gegen ihre Ansprüche durch energische Schutz- und Gegensatzbildungen oder sucht sich durch Ersatzbefriedigungen mit ihnen abzufinden. Ungebändigt und unzerstörbar, doch an jeder Betätigung gehemmt, bilden diese der Verdrängung verfallenen Triebe und ihre primitive seelische Repräsentanz die seelische Unterwelt, den Kern des eigentlich Unbewußten, stets bereit, ihre Ansprüche geltend zu machen und auf

jeden Umweg zur Befriedigung vorzudringen. Daher die Labilität des stolzen psychischen Oberbaues, der nächtliche Vorstoß des Verpönten und Verdrängten im Traume, die Eignung, an Neurosen und Psychosen zu erkranken, sobald sich das Kräfteverhältnis zwischen dem Ich und dem Verdrängten zu ungunsten des Ichs verschiebt.

Die nächste Überlegung mußte sagen, daß eine solche Auffassung vom Leben der menschlichen Seele unmöglich auf das Gebiet des Traumes und der nervösen Erkrankungen eingeschränkt werden konnte. Wenn sie etwas Richtiges getroffen hatte, so mußte sie auch für das normale seelische Geschehen zutreffend sein, und selbst die höchsten Leistungen des Menschengeistes mußten eine Beziehung zu den in der Pathologie erkannten Momenten, zur Verdrängung, zu den Bemühungen um die Bewältigung des Unbewußten, zu den Befriedigungsmöglichkeiten der primitiven Triebe erkennen lassen. Es wurde von da an eine unwiderstehliche Versuchung, ein wissenschaftliches Gebot, die Untersuchungsmethoden der Psychoanalyse weit weg von ihrem Mutterboden auf die mannigfaltigsten Geisteswissenschaften anzuwenden. Ja selbst die psychoanalytische Arbeit an den Kranken mahnte unaufhörlich an diese neue Aufgabe, denn es war unverkennbar, daß die einzelnen Formen der Neurose die stärksten Anklänge an die höchstwertigen Schöpfungen unserer Kultur vernehmen ließen. Der Hysteriker ist ein unzweifelhafter Dichter, wenngleich er seine Phantasien im wesentlichen mimisch und ohne Rücksicht auf das Verständnis der anderen darstellt; das Zeremoniell und die Verbote des Zwangsneurotikers nötigen uns zum Urteil, er habe sich eine Privatreligion geschaffen, und selbst die Wahnbildungen der Paranoiker zeigen eine unerwünschte äußere Ähnlichkeit und innere Verwandtschaft mit den Systemen unserer Philosophen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier Kranke in asozialer Weise doch dieselben Versuche zur Lösung ihrer Konflikte und Beschwichtigung ihrer drängenden Bedürfnisse unternehmen, die Dichtung, Religion und Philosophie heißen, wenn sie in einer für eine Mehrzahl verbindlichen Weise ausgeführt werden.

O. Rank und H. Sachs haben 1913 in einer überaus gedankenreichen Schrift („Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften") zusammengestellt, welche Ergebnisse die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften bis dahin geliefert hatte. Mythologie, Literatur- und Religionsgeschichte scheinen die am leichtesten zugänglichen Gebiete zu sein. Für den Mythus ist die endgültige Formel, welche ihm seinen Platz in solchem Zusammenhange anweist, noch nicht gefunden. In einem großen Buche über den Inzestkomplex hat Otto Rank[1] den überraschenden Nachweis erbracht, daß die Stoffwahl insbesondere der dramatischen Dichtung vorwiegend durch den Umfang des von der Psychoanalyse so genannten Ödipuskomplexes bestimmt wird, durch dessen Bearbeitung in den mannigfachsten Abänderungen, Entstellungen und Verhüllungen der Dichter sein eigenes, persönlichstes Verhältnis zu diesem affektiven Thema zu erledigen sucht. Der Ödipuskomplex, d. i. die affektive Einstellung zur Familie, im engeren Sinne zu Vater und Mutter, ist jener Stoff, an dessen Bewältigung der einzelne Neurotiker scheitert und der darum regelmäßig den Kern seiner Neurose bildet. Er verdankt aber seine Bedeutung keineswegs einem uns unverständlichen Zusammentreffen, sondern die biologischen Tatsachen der langen Unselbständigkeit und langsamen Reifung des jungen Menschen, sowie des komplizierten Entwicklungsganges seiner Liebesfähigkeit drücken sich in dieser Betonung des Verhältnisses zu den Eltern aus und haben zur Folge, daß die Überwindung des Ödipuskomplexes mit der zweckmäßigsten Bewältigung der archaischen, animalischen Erbschaft des Menschen zusammenfällt. In dieser sind zwar alle Kräfte enthalten, welche für die spätere Kulturentwicklung des Einzelnen benötigt werden, aber sie müssen erst ausgesondert und verarbeitet werden. So wie es der einzelne Mensch mitbringt, ist dieses archaische Erbgut für die Zwecke des sozialen Kulturlebens nicht zu brauchen.

---

[1] O. Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Leipzig und Wien, 1912.

Es bedarf eines Schrittes weiter, um den Ausgangspunkt für die psychoanalytische Betrachtung des religiösen Lebens zu finden. Was heute für den Einzelnen Erbgut ist, das war einmal vor einer langen Reihe von Generationen, die es einander übertragen haben, Neuerwerb. Auch der Ödipuskomplex kann also seine Entwicklungsgeschichte haben und das Studium der Prähistorie kann dazu führen, diese zu erraten. Die Forschung nimmt an, daß das menschliche Familienleben sich in entlegenen Urzeiten ganz anders gestaltet hatte, als wir es heute kennen, und bestätigt diese Vermutung durch Befunde bei den heute lebenden Primitiven. Unterzieht man das prähistorische und ethnologische Material darüber einer psychoanalytischen Bearbeitung, so stellt sich ein unerwartet präzises Ergebnis heraus: daß Gottvater dereinst leibhaftig auf Erden gewandelt und als Häuptling der Urmenschenhorde seine Herrschermacht gebraucht hat, bis ihn seine Söhne im Vereine erschlugen. Ferner, daß durch die Wirkung dieser befreienden Untat und in der Reaktion auf dieselbe die ersten sozialen Bindungen entstanden, die grundlegenden moralischen Beschränkungen und die älteste Form einer Religion, der Totemismus. Daß aber auch die späteren Religionen von demselben Inhalt erfüllt und bemüht sind, einerseits die Spuren jenes Verbrechens zu verwischen oder es zu sühnen, indem sie andere Lösungen für den Kampf zwischen Vater und Söhnen einsetzen, anderseits aber nicht umhin können, die Beseitigung des Vaters von neuem zu wiederholen. Dabei läßt sich auch im Mythus der Nachhall jenes, die ganze Menschheitsentwicklung riesengroß überschattenden Ereignisses erkennen.

Diese auf den Einsichten von Robertson Smith fußende, von mir in „Totem und Tabu" 1912 entwickelte Hypothese hat Th. Reik seinen Studien über Probleme der Religionspsychologie zugrunde gelegt, von denen hier der erste Band ausgegeben wird. Der psychoanalytischen Technik getreu gehen diese Arbeiten von bisher unverstandenen Einzelheiten des religiösen Lebens aus, um durch deren Aufklärung Aufschluß über die tiefsten Voraussetzungen

und letzten Ziele der Religionen zu gewinnen, und behalten die Beziehung zwischen dem Urzeitlichen und dem heutigen Primitiven sowie den Zusammenhang kultureller Leistung mit neurotischer Ersatzbildung unverrückt im Auge. Im übrigen darf auf die Einleitung des Verfassers verwiesen und die Erwartung ausgesprochen werden, daß sein Werk sich der Beachtung Fachkundiger selbst empfehlen wird.

1.

EINLEITUNG.

„Rühmet euch nicht, sondern wisset, daß ihr die Wurzel nicht tragt, sondern die Wurzel trägt euch."
Paulus im Brief an die Christengemeinde in Rom 11.

I.

Die in diesem Bande vereinigten vier Arbeiten stellen Erweiterungen von Vorträgen dar, die in den Jahren 1914 bis 1919 in der Berliner und Wiener Gruppe der „Internationalen psychoanalytischen Vereinigung" gehalten wurden. Damit ist zugleich das spezifische Merkmal, das sie von anderen religionspsychologischen Arbeiten scheidet, angegeben: ihre Methode ist die psychoanalytische.

Dieser Ausgangspunkt wird für Darstellung und Inhalt des vorliegenden Buches in mehr als einer Richtung bestimmend. Die Darstellung muß der Eigenart der psychoanalytischen Methode gemäß sein und ist gezwungen, einen großen und wichtigen Teil der psychoanalytischen Forschungsergebnisse als bekannt vorauszusetzen. Der Hinweis auf die Werke des Begründers der Psychoanalyse, Professor Sigm. Freuds und seiner Schüler, sowie auf die verschiedenen Darstellungen, welche die psychoanalytische Lehre gefunden hat, muß hier stellvertretend für eine umfassende Einführung stehen[1].

Der wesentliche Einfluß der durchgängigen Anwendung der psychoanalytischen Gesichtspunkte auf den Inhalt wird sich in der Auswahl der Probleme, in der Art ihrer Untersuchung und im Verzicht auf Vollständigkeit und Allseitigkeit der Lösung äußern. Es werden hier nur solche Fragen behandelt werden, zu deren Aufhellung die Psychoanalyse derzeit Neues beitragen kann, und es

---

[1] Eine Übersicht über die psychoanalytische Literatur bieten das „Jahrbuch der Psychoanalyse" (zuletzt erschienen im Jahre 1914), sowie die von Prof. Freud herausgegebenen Zeitschriften „Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse" und „Imago".

werden von diesen sehr zahlreichen Fragen nur einige wenige behandelt werden. Es galt nicht, ein System einer psychoanalytisch fundierten Religionspsychologie aufzubauen, sondern an einzelnen Beispielen von repräsentativer Geltung und Bedeutung zu zeigen, was die Psychoanalyse mit den Mitteln, die ihr im gegenwärtigen Zeitpunkte zur Verfügung stehen, in der Aufklärung schwieriger Probleme der Religion zu leisten vermag.

Die psychoanalytische Forschung will die Arbeiten der Fachwissenschaft nicht überflüssig machen, sondern sie von einer bestimmten Seite her ergänzen. Es mußte daher ihr Ziel sein, gerade jene Seiten der Probleme hervorzuheben, die geeignet scheinen, mit Hilfe der psychoanalytischen Methode bewältigt zu werden. Dabei ist, auch wenn dies nicht überall ausdrücklich betont wird, keinen Augenblick daran vergessen worden, daß es andere Seiten gibt, daß religiöse Phänomene komplexer Natur sind und erst ihre unter verschiedenen Gesichtspunkten unternommene Erforschung zu ihrer vollen Würdigung führen kann. Diese bewußte Beschränkung, die sich des Anspruches begibt, Fragen allseitig gelöst zu haben, erscheint uns ebenso notwendig als wünschenswert; Mittel und Aufgabe der Psychoanalyse weisen vornehmlich auf das Gebiet der unbewußten Vorgänge hin und, was sie zu leisten vermag, kann sich nur auf psychische Erscheinungen von dieser Beschaffenheit und ihre Verbindungen mit dem Bewußten beziehen.

Wir streben an, daß die psychoanalytische Betrachtung in der wissenschaftlichen Bearbeitung neben den anderen, bereits anerkannten Erklärungsweisen als gleichberechtigt auftrete. Ihrer notwendigen Begrenzung bewußt, beansprucht die Psychoanalyse ihre Heranziehung umso dringender, als sie erkannt hat, daß auch — und insbesondere — in der Religionsforschung eine große Reihe von Problemen vorhanden sind, deren Lösung ohne ihre Hilfe unmöglich erreicht werden kann. Und zwar sind es keineswegs die weniger wichtigen, sondern vielleicht die entscheidenden Fragen der Religionspsychologie, zu deren Bewältigung die Psychoanalyse erforderlich ist. Allerdings kann erst die Synthese der Resultate aller Methoden ergeben, welcher endgültige Platz den durch ihre Forschung erreichten Resultaten im Gefüge des Ganzen eingeräumt werden wird. Einer solchen Zusammenfassung wird auch jene Aufgabe, welche die Psychoanalyse nicht erfüllen kann, zufallen, näm-

lich die allseitige Beleuchtung und Verfolgung der Probleme. Sie wird zu zeigen haben, wie die unbewußten Triebregungen, welche die Analyse als bestimmend im Werden und Wesen der Religion aufzeigt, sich zu den Produkten der bewußten und höheren seelischen Tätigkeiten des Seelenlebens verhalten und den Geltungsbereich der anderen Arbeitsweisen des psychischen Apparates neben der primitiven des Unbewußten abgrenzen. Es bedarf keiner besonderen Prophetengabe, um vorauszusagen, daß die entscheidende Bedeutung der durch die Psychoanalyse aufgedeckten Zusammenhänge im Lichte einer synthetischen Betrachtungsweise klar hervortreten wird. Hat erst die Psychoanalyse die Natur der tieferen Schichten des psychischen Baues gezeigt und uns erklärt, welche Bedeutung sie für sein Zustandekommen hat, kann es nicht schwer sein, den Bau selbst, der sich auf solchem Grunde erhebt, in seinen formalen und materiellen Bedingtheiten zu erkennen. Immer wieder wird man in seiner Erforschung darauf stoßen, welchen fortwirkenden Einfluß die Voraussetzungen der Tiefendimensionen auf Anlage und Ausführung des Ganzen hatten. Die unbewußten Vorgänge werden sich immer von neuem in der Erforschung der Religion Beachtung und Berücksichtigung erzwingen, wenn nicht die Gefahr bestehen soll, daß ein Gebäude entsteht, das jeder Windstoß umwirft.

II.

Wenn in den folgenden vier Arbeiten das religiöse Ritual im Vordergrund steht, so darf sich der Autor darauf berufen, daß dieses sich als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Analyse der Religion bereits bewährt hat. Der Weg zum ersten analytischen Verständnis der religiösen Erscheinungen ging von den Zeremonien der Gläubigen, die Freud mit den Zwangshandlungen und dem religiösen Zeremoniell der Neurotiker verglich, aus. Schon der kleine, 1907 erschienene Aufsatz „Zwangshandlungen und Religionsübung" zeigte, welche neuen, überraschenden und tiefreichenden Aufklärungen ein Vergleich des religiösen und neurotischen Zeremoniells zu liefern vermag. Aber auch die bisher bedeutendste und wohl für immer grundlegende Leistung, welche die Psychoanalyse auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften zu verzeichnen hat, Freuds „Totem und Tabu", ließ in ihrer analytischen Durchdringung die affektive Grundlage des Tabuglaubens sowie in der Analyse des Opferrituals jene

Gefühlszüge erkennen, denen die Religion ihre Entstehung verdankt.

So lassen es psychologische und historische Gründe gleichermaßen ratsam erscheinen, bei der analytischen Bearbeitung religiöser Probleme vom Ritual auszugehen. Das Zeremoniell gibt in der Beleuchtung der Analyse die Motive preis, die zu seiner Entstehung geführt haben, und die psychischen Wege, welche in seiner Entwicklung eingeschlagen wurden, indem es die verdrängenden und im Vorgange der Wiederkehr auch die verdrängten Mächte zeigt. Es ist auch wie das zwangsneurotische Zeremoniell das erste und greifbarste Objekt, an dem die analytische Arbeit einsetzen muß und dessen bloßgelegter Sinn die zwingendsten Schlüsse auf die seelische Grundlage, auf der es ruht, zuläßt. Gerade der Charakter der Aktion, der im Ritual so sinnfällig zum Ausdruck kommt, bietet einen heuristischen Vorteil gegenüber den rein gedanklichen Vorstellungen, Geboten und Verboten, den Glaubenssätzen und komplizierten Gefühlen, die später zum Hauptinhalt der Religion wurden. So werden für den Psychoanalytiker die zwanghaften Symptome eines Patienten, wie sie sich in der Ausführung scheinbar läppischer oder unwesentlicher Handlungen darstellen, von vornherein aufschlußreicher, als die weitverzweigten und tiefen Reflexionen und Gedankenketten der Zwangskranken, die oft erst vom Sinn des neurotischen Zeremoniells aus regressiv ihrer Bedeutung nach erkannt werden können. Dieser Vergleich geht über das Formale und rein Äußerliche hinaus und darf sich auf die wesentliche Identität der psychischen Prozesse der Religion und der Neurose beziehen. Die Neurosen stellen einen individuellen Versuch dar, dieselben Probleme zu lösen, welche die großen Institutionen der menschlichen Gesellschaft bewältigen wollen. Dabei ist freilich zu beachten, daß gerade das Zurücktreten des sozialen Faktors und das Überwiegen des sexuellen das unterscheidende Merkmal der Neurosen bleibt und es dieses Moment ist, das die Lösung unmöglich macht. So kommt es, daß die Neurosen zu Zerrbildern der bedeutsamen Leistungen der Menschheit werden; die Zwangsneurose im besonderen zu einem Zerrbild der Religion so wie das zwangsneurotische Zeremoniell zu einer unfreiwilligen Karrikatur des religiösen. Aber gerade das Scheitern an der psychologischen Aufgabe und der sich daraus ergebende Charakter des Zerrbildartigen in den Symptomen der Zwangskranken zeigt die Züge, die auch für

die Religion wesentlich sind, in unnatürlich vergrößertem Maßstabe und pathologisch vergröbert und das Wegfallen des Sozialen läßt sie klarer hervortreten als in der Bildung der Gemeinschaft.

Wir sind uns, wenn wir das Ritual an die Spitze einer analytischen Untersuchung der religiösen Fragen stellen, auch durchaus bewußt, daß dies nur durch heuristische Vorteile gerechtfertigt werden kann und daß das Ritual keineswegs die erste psychologisch zu erfassende religiöse Schöpfung ist, sondern daß es vielmehr sehr komplizierte seelische Vorgänge, die zu seiner Konstituierung den Anstoß gaben, voraussetzt. Wir wollen auch nicht behaupten, daß es für das Wesen der Religion eine einzigartige Bedeutung hat; es kann nur als Ausdrucksmittel gewertet werden, das tief liegende und schwer auf anderem Wege auffindbare psychische Strömungen anzeigt. Als solche aber zeigen die religiösen Bräuche — ein weiterer Vorteil — eine bemerkenswerte Resistenz gegenüber andersartigen Einwirkungen; auch sie unterliegen gewiß Veränderungen sehr ausgedehnter Natur, aber der Kulturfortschritt und die Transformationen der menschlichen Gesellschaft vermögen ihnen weniger anzuhaben als den Glaubensvorstellungen, den Dogmen und sonstigen seelischen Schöpfungen der Religion.

Was sich historisch für den Ausgangspunkt des Ritus und des religiösen Brauches sagen läßt, hat Robertson Smith in ebenso energischer als klarer Weise in der Einleitung zu seinen „Lectures on the Religion of the Semites" auseinandergesetzt. Der Gelehrte macht geltend, daß in allen antiken Religionen der Mythus die Stelle des Dogmas einnimmt und seine Erzählungen die einzige Erklärung für die Vorschriften der Religion und die festgesetzten Ordnungen des Ritus boten. Aber diese Erzählungen hatten für die Anhänger der Religion keine bindende Kraft; wenn sie nur die Riten genau vollzogen, kümmerte sich niemand darum, was sie über ihren Ursprung glaubten. Der Glaube an eine Anzahl von Mythen war weder als ein Stück wahrer Religion Verpflichtung noch ein Verdienst. „Soweit Mythen als Deutung ritueller Bräuche bestehen, ist ihr Wert überhaupt ein sekundärer und man kann wohl mit Sicherheit behaupten, daß beinahe in jedem Falle der Mythus aus dem Ritus hergeleitet ist und nicht der Ritus im Mythus wurzelt." In diesen Fällen scheint es Smith sicher zu sein, daß der Mythus nur die Deutung eines religiösen Brauches ist. Der Forscher wendet sich

gegen die hervorragende Stellung der Mythologie, die ihr in der wissenschaftlichen Behandlung der alten Religionen oft zugewiesen wird.

Die Behauptungen Smiths kann man freilich nicht ohne Berichtigungen und Einschränkungen gelten lassen. Der Mythus ist älter als die Religion; er ist eine der ältesten Wunschkompensationen der Menschheit in ihrem ewigen Kampfe mit äußeren und inneren Gewalten. Seine Entstehung darf bis in das animistische Zeitalter zurückgeführt werden und er wird so für unser Verständnis der ersten psychischen Konflikte der Primitiven von höchster Bedeutung sein. Wenngleich also der Urmythus aus dem vorreligiösen Stadium stammt, dessen Merkmale noch späte mythische Erzählungen nicht verleugnen können, tritt er früh mit den religiösen Kulten in Verbindung und wandelt sich mit ihnen; sind es doch hier wie dort dieselben Affekte, dieselben Wünsche und Tendenzen, die wirksam bleiben und als die unbewußten Wurzeln dieser beiden Bildungen der Massenpsyche zu erkennen sind. Es muß sogar zuerkannt werden, daß der Mythus in seiner ursprünglichen Form uns die Erinnerung jener Ereignisse, die zur Schöpfung der Religion führten, reiner aufbewahrt als andere Formen der Phantasiebildung, in denen der Anteil der unbewußten Kräfte und der Verdrängungsmächte nachzuweisen ist. Robertson Smith hat freilich für seine Zeit Recht, da die Wissenschaft damals über keine Mittel verfügte, alle späteren Entstellungen und Veränderungen des Mythus rückgängig zu machen und seinen geheimen und ursprünglichen Sinn bloßzulegen. Seit der Psychoanalyse aber diese Deutung der Mythen gelungen ist, wurde in steigendem Maße die Bedeutung des Mythus für die Völkerpsychologie erkannt. Das schwierige Problem der Beziehungen von Mythus und Religion, das noch der Lösung harrt, soll hier nicht erörtert werden; es ist aber einleuchtend, daß die Bemerkungen Smiths für die späten Formen des Mythus richtig sind: dem „ätiologischen" Mythus kommt wirklich nur ein sekundärer Wert für die Erkenntnis der religiösen Fragen zu, wenngleich auch seine näheren Beziehungen zum Ritual, im wesentlichen ungeklärt, eine größere Beachtung verdienen. Vom heuristischen Gesichtspunkte aus wird man in Anlehnung an Smith dem Ritual vorläufig den Hauptwert für die Erforschung der Religion zuschreiben. Dies scheint durchaus zulässig, solange man sich vor Augen hält, daß diese Bevorzugung

eine vorläufige ist und damit nichts Endgültiges über Wert und Bedeutung des Rituals für die Religion ausgesagt wird.

In den folgenden Aufsätzen erscheinen vier Beispiele religiösen Zeremoniells, in deren Analyse die Wirkungsweise unbewußter Faktoren, die Mechanismen des Affektlebens und die bewußten Beeinflussungen in ihrer Bedeutung für Entstehung und Entwicklung des Rituals deutlich werden sollen. Dabei wurden mit Absicht solche religiös bestimmte Bräuche herangezogen, die in der Gegenwart noch ausgeübt werden, denn es sollte gezeigt werden, daß noch in den spätesten Formen der Religionsbildung dieselben seelischen Kräfte nach denselben Gesetzen ihre Wirksamkeit entfalten wie auf früheren Stufen der Entwicklung. Es sollte ferner gezeigt werden, daß es durch Anwendung der psychoanalytischen Methode möglich ist, die Natur der ursprünglichen Triebvorgänge, als deren Ergebnis das religiöse Ritual aufgefaßt wird, regressiv zu rekonstruieren, indem man von den Ausdrucksformen und den geheimen Tendenzen, die es gegenwärtig zeigt, auf jene seiner Entstehungszeit schließt. So mag die Analyse des religiösen Ritus die des Mythus, der Dogmen und des Kultus vorbereiten, wie die Vertiefung in das Zeremoniell der Zwangskranken immer wieder zu den bedeutsamen Bildungen ihrer Träume, ihrer Zwangsvorstellungen, Gewissensskrupel und Zwangshandlungen führt.

III.

Es ist nicht von einschneidender Bedeutung, an welchem religionsgeschichtlichen Material man die Einwirkung unbewußter Kräfte studiert, da die psychischen Tendenzen überall dieselben sind und die Unterschiede zwischen Rassen in der frühesten Entwicklung der Menschheit keine große Rolle spielen. Es wird deshalb wenig überraschen, wenn hier Probleme des religiösen Lebens der heutigen Wilden und solche aus dem alttestamentlichen Kulturkreis gleichmäßig behandelt werden. Es darf nämlich nicht übersehen werden, daß das kulturelle Niveau der Völker, denen Europa seine Ethik und Religion verdankt, einmal ein nicht minder tiefes war als das der Australneger: nicht immer waren die Juden die Träger einer Moral und eines religiösen Gedankens, deren Kern noch heute von den Kulturvölkern anerkannt wird. Sie sind aus den bescheidensten und tiefststehenden Anfängen langsam und allmählich aufgestiegen wie andere Stämme. Manche Spur in ihrer Tradition zeugt trotz aller

später erreichten Höhe von der Armseligkeit und Roheit ihres inneren und äußeren Lebens in der Zeit, da sie plündernd und erobernd mit anderen semitischen Stämmen in das Jordanland einbrachen. Anderseits darf man nicht vergessen, daß die heutigen Primitiven eine lange Entwicklung hinter sich haben, in der es zahlreiche und wichtige Kulturfortschritte gab. Eine glatte Übertragung von der einen auf die andere Entwicklungsreihe wird sich natürlich schon durch die Verschiedenheiten, welche innere und äußere Momente im Laufe von Jahrtausenden durch ihre Einwirkung zutage gefördert haben, verbieten, aber bei Berücksichtigung aller unterscheidenden und trennenden Faktoren wird man doch manche Aufklärungen durch wechselseitige Erhellung gewinnen können. Die Kontinuität des menschlichen Seelenlebens, welche uns durch die Psychoanalyse bestätigt wird, scheint wenigstens für eine Übereinstimmung im wesentlichen zu sprechen. Für den Psychologen liegt kein Grund vor, zwischen sogenannten positiven oder Offenbarungsreligionen und anderen zu unterscheiden, zumal ihm die Aufgabe erwächst, die Offenbarung selbst als psychischen Vorgang zu verstehen.

Das Judentum aber weist in seiner Geschichte, soweit wir sie bis jetzt überblicken, zahlreiche Probleme auf, die nicht nur den Historiker sondern noch viel mehr den Psychologen interessieren. Die alle Stürme überdauernde Lebenskraft und das Sonderdasein des jüdischen Volkes kann unmöglich eine nur biologisch oder geschichtlich aufzuklärende Frage sein; seelische Faktoren müssen mitgewirkt haben, um ein solches Resultat zu zeitigen. Das Rätsel der einzigartigen Einwirkung der Ideen, die aus dem kleinen Judäa kamen, das Schicksal ihrer Vergeistigung und Umwandlung kann ohne angewandte Seelenkunde nicht gelöst werden.

Zwei Faktoren bestimmen das Schicksal des einzelnen und das der Völker: Anlage und Erleben, *δαίμων* und *τύχη*. Die seelische Konstitution, die der einzelne schon in das Leben mitbringt, ist aber vielleicht nichts weiter als der Niederschlag von Erlebnissen seiner Ahnen; dessen, was das Leben ihnen brachte. Es ist Aufgabe der Wissenschaft, diese Erlebnisreihe auch bei den Völkern so weit als möglich nach rückwärts zu verfolgen. Will man also die Eigenart eines Volkes erkennen und verstehen, wie es geworden und warum es gerade so geworden ist, muß man seine Geschichte studieren. Die Geschichte zeigt uns die strenge Gesetzmäßigkeit

nicht nur der äußeren, sondern auch der seelischen Vorgänge in der langen Entwicklung eines Volkes.

Die Anfänge des Volkes Israel sind in Dunkel gehüllt. Um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrtausends dringen kriegerische Stämme, von der arabischen Halbinsel kommend, gegen das fruchtbarere Kanaan, in dem ägyptische und babylonische Kultur aneinanderstoßen. Die erste Kunde von ihrem Auftreten ist uns durch die Tafeln erhalten, die im Jahre 1887 im Gebiete des Beduinenstammes el 'Amarna südlich von Kairo gefunden wurden. Wir dürfen annehmen, daß die Chabiri und die Sa. Gazstämme, die, vermutlich von Hunger getrieben, gegen das Ost- und Westjordanland vordringen, zu der größeren Gruppe der Hebräer gehörten, der auch das spätere Volk Israel zuzurechnen ist. Die Eroberer kamen vom Wüstenland im Osten; vielleicht ist jene Spur der Vätersage, die Israel mit Haran und dem Lande der „Söhne des Ostens" in Beziehung bringt, insoferne bedeutsam, als das östliche Aramäerland zwischen Damaskus und Haran einmal wirklich die Heimat dieser Wanderstämme war. In den Sagen und Erzählungen aus ihrer Vorzeit erscheinen sie fast durchaus unkriegerisch, das rohe und wilde Leben früherer Generationen ist nahezu vergessen; kaum daß Jakob und Abraham manchmal als Krieger und Kämpfer auftreten. Die Genesisgeschichten spiegeln bereits das Leben von Halbnomaden, Bauern und Schafhirten getreulich wieder.

Das Land Kena 'an (Kanaan) aber, in das diese ihren damaligen Kulturerzeugnissen nach unbekannten Stämme eindrangen, wurde der Schauplatz einer Völkerentwicklung, die für Jahrtausende die Kultur in ihren Tiefen bestimmen sollte. Der kleine Raum vom Fuße des Libanon bis zur Wüste zwischen Arabien und Asien, vom Mittelmeer bis nach Syrien wurde zur Geburtsstätte großer, weltbeherrschender Gedanken. Denn auch die Juden haben einmal die Welt erobert und dauernder als die Römer.

Das Schicksal des jüdischen Volkes aber war untrennbar mit dem seiner Religion verknüpft. Der Antike war Religion nicht wie uns eine Privatsache, sondern ein Teil des organisierten sozialen Lebens, ein Stück des bürgerlichen Daseins. Ein Mann, der sein Land verließ, verließ auch seine Götter. Wie weit wir auch in der Geschichte zurückgehen, immer wieder treffen wir schon Gemeinschaften mit festen religiösen Bräuchen, die der einzelne auszu-

führen hatte, wollte er sich nicht außerhalb des Stammes stellen. Man darf aber sagen, daß die innige Schicksalsgemeinschaft von Volk und Religion uns Europäern nirgends so nahe und sinnfällig entgegentritt wie bei den Juden. Religion selbst aber ist, wie wir wissen, eine Schöpfung seelischer Instanzen, unter dem Drucke seelischer Gewalten geboren. Und so drängt sich demjenigen, der die Entwicklung des Judentums verfolgt, unabweisbar die schicksalschwere Frage auf, welche psychischen Kräfte hier wie dort, in der Religion und in der nationalen Geschichte walten und miteinander oder ein Widerstreit gegeneinander unsichtbar die Entwicklung beherrschen. Die leidensschwere Vergangenheit dieser Gemeinschaft und ihre Existenz unter so abnormen Lebensbedingungen, ja das Rätsel ihrer Fortdauer selbst müssen den Psychoanalytiker aber um so mehr reizen, als sich mit immer größerer Klarheit zeigt, daß die Bewußtseinspsychologie uns dafür keinerlei ausreichende Aufklärungen zu geben vermögen. Es wird ihm, wenn er sich in die Geschichte und die eigenartige Kultur des Judentums versenkt, ahnen, daß dynamische Vorgänge unbewußten Charakters, die bisher unbeachtet blieben, einen großen und wichtigen Anteil an ihrer Entwicklung genommen haben und noch nehmen.

Eine umfassendere Untersuchung würde besonders in zwei Richtungen weit über die Grenzen des Judentums hinaus fruchtbar werden können. Die Gründer der christlichen Religion wurzeln, wie die Wissenschaft in immer größerem Umfange erkennt, ihrem Gefühls- und Gedankenkreise nach im Judentum. Christus war gekommen, nicht um das Gesetz aufzulösen, sondern um es zu erfüllen. Die Religionen der Kirche stellen ebensowohl Fortsetzung als Umbildung der jüdischen Religion dar. Es muß also von einem analytischen Verständnis der religiösen Fragen des Judentums ein Licht auf die unbewußten Vorgänge fallen, die bestimmend für das Wesen und Werden des Christentums sind. Damit aber rückt auch eines der Fundamente unserer heutigen Kulturwelt in den Umkreis der religionspsychologischen Analyse und die Dynamik seiner unbewußten Prozesse kann vielleicht so leichter erkannt werden.

Die Analyse der grundlegenden Entwicklungsstufen des Judentums kann aber auch in einer zweiten Richtung eine besondere Geltung und Bedeutung für die Religionspsychologie erlangen, indem sie nämlich den vom Volke beanspruchten Charakter der Aus-

erwähltheit, der besonderen Beziehung zwischen der Gottheit und ihren Bekennern, seiner Psychogenese nach aufklärte. Dieser Glaube ist vielleicht in der Religion jedes primitiven Volkes in verschiedener Ausprägung nachweisbar — vielleicht entstammt er seelischen Regungen, die nicht spezifisch religiöser Natur sind — er kann aber auch in übernationaler Umbildung bei den Kulturreligionen aufgezeigt werden. Seine besondere, klare Ausprägung im Judentum läßt ihn zur analytischen Untersuchung dort am geeignetsten erscheinen.

Die archaische Verschmelzung von Religion und Volk, die sich erst im Judentum der Gegenwart zu lösen beginnt, macht es wahrscheinlich, daß eine analytische Untersuchung der Fragen der jüdischen Religion auch manche Aufklärungen über die unbewußten Strömungen, die das Sonderschicksal der Juden überhaupt mitbestimmen, liefern kann, welche Anthropologie, Archäologie, Geschichte, Nationalökonomie und andere Wissenschaften nicht zu geben vermögen. In der Lektüre der wissenschaftlichen Literatur über den Komplex von Problemen, den man unter der irreführenden Bezeichnung der „Judenfrage" zusammenfaßt, wird man oft an einen heiteren Dialog in einem Stücke von Molière erinnert. Er findet sich im zweiten Akte der Komödie „Les fourberies de Scapin" und entwickelt sich zwischen einem geizigen Vater und dem Diener seines Sohnes. Der Diener Scapin erzählt mit allen Zeichen des Schreckens, daß seinen jungen Herrn Léandre ein großes Unglück getroffen habe. Der Besitzer einer türkischen Galeere, die im Hafen lag, habe ihn auf sein Schiff eingeladen und mit Höflichkeiten überschüttet; plötzlich aber habe das Fahrzeug die Anker gelichtet und sei davongefahren. Er, Scapin, sei von dem Türken beauftragt worden, vom Vater 500 Taler Lösegeld für den nun gefangenen Sohn zu holen. Der Vater Géronte stellt die Frage: „Mais que diable allait-il faire dans cette galère?", aber der Diener antwortet ausweichend: „Il n'est songeait-pas à ce qui est arrivé". Und wieder fragt der bestürzte Géronte dasselbe und wiederholt die Frage immer wieder, aber der schlaue Scapin spricht krampfhaft von etwas anderem, drängt zur Eile, betont die Gefahr, in der der junge Léandre schwebe etc. An dieses Frage- und Antwortspiel meint man manchmal denken zu müssen, wenn man die zum Teil sehr aufschlußreichen wissenschaftlichen Arbeiten über Probleme des Judentums liest. „Mais que diable allait-il faire dans cette galère?",

das eben ist die Schicksalsfrage, die zu stellen ist. Es sind nämlich nicht nur die äußeren Bedingungen der eigenartigen Gestaltung ihres Loses sondern auch die seelischen Kräfte und Tendenzen zu untersuchen, welche die Juden auf ihren weiten und leidvollen Weg gedrängt haben. Es kann schon heute ausgesprochen werden, daß unbewußte psychische Vorgänge in der Volksseele in dieser Gestaltung der Religion und des Schicksals der Juden eine entscheidende Bedeutung beanspruchen dürfen. Erst durch das Zusammenwirken dieser und anderer Faktoren wie wirtschaftlicher Verhältnisse, der Natur und des Klimas ihres Landes etc. konnte sich das Schicksal der Juden in dieser oder jener Richtung entwickeln.

Man könnte freilich fragen, ob es wirklich notwendig sei, auch in der Entwicklungsgeschichte des Seelischen bei einem Volke soweit zurückzugehen, wenn man seine Eigenart verstehen will, ob denn wirklich das psychische Erleben ferner Ahnen, wie es uns in der Religion widergespiegelt erscheint, wesentlich sei auch für das Verständnis der Probleme des Judentums der Gegenwart. Wir können diese Frage einfach durch den Hinweis auf die Notwendigkeiten der regressiven Forschung, die sich in der Analyse des Einzelnen geltend gemacht haben, beantworten. Die Konflikte ebenso wie viele bedeutungsvolle charakterologische Züge des Individuums wird man nicht völlig verstehen können, wenn man die Analyse nicht bis in die frühesten Kinderjahre zurückverfolgt, deren Erlebnisse und Eindrücke man ebenso beachten muß wie die späteren der Pubertäts- und Manneszeit. Ja wir glauben sogar, daß in den Erlebnissen der „prähistorischen" Kinderzeit der Grund für spätere Erfahrungen gelegt wird und daß den später unbewußt gewordenen seelischen Prozessen dieser Jahre eine besondere Bedeutung und Nachwirkung zuzuschreiben ist.

Das Festhalten an der Kontinuität der psychischen Prozesse über die Grenzen einzelner Generationen hinaus muß uns ferner dazu drängen, auf die fortdauernden und durch das unbewußte Seelenleben erneuerten Wirkungen der psychischen Ereignisse der Vorzeit zu achten. Das Erleben unserer Ahnen ist so wenig unwirksam für unser eigenes wie dieses für die Erlebnisse unserer Nachkommen. Vieles von dem, was wir längst begraben und überwunden glaubten, lebt in uns unterirdisch fort und bestimmt unseres Lebens Gang. „Ce sont les morts qu'il faut qu'on tue," sagen die Franzosen.

2.

DIE COUVADE UND DIE PSYCHOGENESE DER VERGELTUNGSFURCHT[1].

Hier dacht' ich lauter Unbekannte
und finde leider nah Verwandte;
es ist ein altes Buch zu blättern:
vom Harz bis Hellas immer Vettern.
Goethe.

I. Die Berichte.

Die alte Erfahrung, daß gerade dort, wo Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit sich einstelle, hat eine Bestätigung durch die Namengebung der als Couvade bezeichneten Phänomene gefunden. Man hat das Wort von einem baskischen couver (= brüten) abgeleitet[2]. Alle ernsthaften Forscher sind heute darüber einig, daß die Bezeichnungen Couvade und Männerkindbett weder dem Umfange noch dem Inhalte nach den beobachteten Tatsachen entsprechen. Couvade ist nach der Ansicht von Sidney Hartland „a name too rooted now to be changed, albeit one founded on a mistake as the use of the word and a limitation untenable on scientific grounds,

[1] Nach einem am 25. April 1914 in der Berliner psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrage. — Zuerst veröffentlicht in „Imago" 1914, Heft 5.

[2] Cordier, De la covada en Espane. Anthropos 1910, p. 775 ff. Andere wollten seinen Ursprung in einem lyonnesischen „Encovar" (cueva, encerrarse, occultarso = sich verbergen) sehen. In dem heutigen Sprachschatze der französischen Sprache fehlt das Wort. Es bezeichnete, wenn man dem „Dictionnaire de l'ancien langage françois" von La Courne de Saint Palaye 1877 folgen darf, „lieu de sûreté, demeure dans l'enceinte et couvert de son parc. D'où vient l'expression faire couvade pour se tenir à couvert dans son parc, dans une asseurée retraite" (nach Monet et Rob. Estienne Dict.) „Se cacher, se tenir aux aquets." (Dict. de Cotgrave.) — „S'accoupir comme une poule, qui couve afin de voir ce qui se passe, sans se hasarder." (IV. Bd., p. 358.) In Fréderic Mistrals „Lou trésor doù felibrige ou dictionnaire provençal française" (Tom. I, p. 662) finden wir einen Ausdruck Couvado oder Cougado, der sich dem Sinne nach mit dem der Couvade deckt.

though inevitable in the then state of our knowledge, to certain remarkable developement of the usage"[1]. Die durch den unrechtmäßigen wissenschaftlichen Gebrauch erworbene Unentbehrlichkeit des Wortes nötigt uns also, uns seiner weiter zu bedienen.

Wollen wir erfahren, was die Völkerkunde mit dem Worte bezeichnet, so müssen wir bis auf weiteres folgende Bestimmung zulassen: die bei vielen Völkern beobachtete Sitte, daß der Vater eines neugeborenen Kindes sich längere oder kürzere Zeit zu Bette legt, eine bestimmte Diät einhält, sich der schweren Arbeit und der Jagd enthält usw., während seine Frau, die eben ein Kind zur Welt gebracht hat, ihrer gewöhnlichen Beschäftigung nachgeht. (Wir werden bald erkennen, in wie vielen Punkten diese Bestimmung der Korrektur bedarf.) Der Eindruck, welchen diese Erscheinungen auf fremde Beobachter machten, läßt uns verstehen, daß ihnen eine Art Wochenbett des Mannes bei der Namengebung vorschwebte.

Unsere Erfahrungen über die Couvade sind alt, wenn auch keineswegs immer auf zuverlässigen Berichten beruhend. Schon Diodor schrieb von den Korsen[2]: „Das Sonderbarste bei ihnen ist der bei den Geburten der Kinder übliche Brauch. Wenn nämlich ein Weib gebiert, kümmert man sich keineswegs um sie, wohl aber legt sich ihr Mann eine bestimmte Anzahl von Tagen ins Wochenbett, als ob ihn der Leib schmerze." Strabo berichtet von den Frauen der Iberer, daß sie nach der Geburt ihre Männer bedienen, während diese statt der eben Entbundenen sich niederlegen[3].

Apollonius von Rhodos erzählt von den Tibarenern am Schwarzen Meere, daß sie nach der Geburt eines Kindes laut weinend und klagend auf ihren Betten liegen, sich von ihren Frauen pflegen lassen und die Bäder der Wöchnerinnen nehmen[4]. Berichte neuerer Reisender aus Nordspanien, Südafrika, Sardinien und Korsika beweisen, daß die Nachkommen jener alten Völker die Couvade kennen. So schrieb Francisque Michel noch 1857 von den Bewohnern Biscayas[5]: „Die

[1] The Legend of Perseus. A Study of tradition in story custom and belief. London 1895, Vol. II, p. 400.

[2] Diodorus Siculus, Bibliotheca historica. I, 80.

[3] Strabo III c, 17.

[4] Ἀργοναυτικα II, 1011 fg.

[5] „Le pays Basque." Paris 1857, p. 201. Auch de Laborde bezeugt (Itinéraire déscriptif de l'Espagne. Paris 1809, II, p. 123), daß die Basken der Provinz Navarra den Brauch kannten.

Frauen stehen nach ihrer Entbindung sofort wieder auf und besorgen die häuslichen Arbeiten, während die Männer sich mit den zarten Geschöpfchen zu Bette legen und da die Glückwünsche der Nachbarn empfangen." Wir sind erstaunt zu hören, daß Marco Polo, der berühmte Forschungsreisende des 14. Jahrhunderts, aus einer Provinz Chinas ähnliches meldet[1]: „Es ist in dieser Provinz Sitte, daß, wenn eine Frau geboren hat, sie das Bett verläßt, aufsteht und dem Haushalte nachgeht; und dann legt sich ihr Gatte 40 Tage lang zu Bett, indem er Sorge für das Kind trägt. Die Mutter aber tut nichts anderes für das Kind, als daß sie ihm die Brust gibt. Und die Freunde und Verwandten besuchen indessen den daniederliegenden Mann nicht anders als bei uns die Wöchnerinnen besucht werden. Sie sagen nämlich, daß die Frau schwanger gewesen sei, geboren und lange gelitten habe, so sei jetzt in der Ordnung, daß sie sich 40 Tage von der Sorge und der Mühe um das Kind erhole, nichtsdestoweniger bringt sie dem Mann das Essen ans Bett." Die weiteren Angaben über die Bewohner der Provinz, welche keine Schrift hatten und in abseitigen Wäldern wohnen, lassen darauf schließen, daß sich Marco Polos Schilderung auf die Miautse, die Urbevölkerung Chinas, bezieht. Tatsächlich hat Lockhart das Vorkommen der Couvade bei den Restbeständen der Miautse bezeugt[2]. Kunnicke[3] zitiert den Text eines Bildes, das man in Bushells „Chinese Art" 1906 nachschlagen kann: „Den Vater sieht man durch das Fenster der Hütte auf dem Bett liegend, er hält das neugeborene Baby an der Brust und draußen die Mutter, welche mit dem Essen kommt — er muß behandelt werden wie ein Kranker . . . . einen Monat lang, sonst geschieht ein Unglück." A. Crain (zitiert bei Kunnicke) berichtet, daß die Urbevölkerung Indiens, die Drawidas, die neugeborenen Kinder in das Bett des Vaters legen und der Mann in der folgenden Zeit für tabu gilt. Thurston erfuhr von den Koramas, welche dieselbe Sitte aufweisen, als Grund dieser Maßregel, „daß des Mannes Leben wertvoller sei als das der Frau und der Gatte der wichtigere Faktor bei der Geburt eines Kindes sei, so verdiene

[1] De regionibus orientalibus. Bd. II, Kap. 41.

[2] On the Miautze or aborigines of China. Transactions of the ethnolog. Society in London. Vol. I, p. 187 (New Series).

[3] Das sogenannte Männerkindbett. Zeitschrift für Ethnologie. 43. Jahrgang 1911.

er es, daß man sich mehr um ihn kümmere"[1]. E. Tylor behauptet[2], daß in Südindien die Sitte besteht, daß der Mann nach der Geburt des ersten Sohnes oder der ersten Tochter von seiner Hauptfrau (oder eines anderen Sohnes) einen Mondmonat lang zu Bette liegt, hauptsächlich von Reis lebend und sich aller aufregenden Speisen und des Rauchens enthaltend. Am Ende des Monats badet er, zieht ein neues Gewand an und gibt seinen Freunden ein Fest. Hier kommt also ein von uns bisher noch nicht hervorgehobenes Detail in Betracht: der die Couvade haltende Mann unterliegt Diätbeschränkungen. Wir finden diese nicht nur auf Speise gerichteten Beschränkungen auf vielen Inseln des malaischen Archipels: als Beispiel mögen die Sitten der Daykas dienen: der Gatte einer schwangeren Frau darf kurz vor ihrer Entbindung mit keinem scharfen Werkzeuge arbeiten; er darf keine Tiere schlagen, kein Gewehr abschießen, noch irgend etwas tun, was einen verletzenden Charakter hätte. Man glaubt nämlich, daß eine derartige Tätigkeit einen schlechten Eindruck auf die Entwicklung des erwarteten Kindes ausüben könnte. Nach der Entbindung ist die ganze Familie tabu. Während der folgenden Zeit darf der Ehemann nichts als Reis und Salz essen, er darf nicht in die Sonne gehen und 14 Tage lang nicht baden. Die Salzdiät soll verhüten, daß der Leib des Kindes unnatürlich dick werde. Wir erkennen bereits hier, daß eine Reihe neuer Details unsere bisher einheitliche Vorstellung von der Couvade in Verwirrung zu bringen droht. Denn außer dem „Wochenbetthalten" hat ein Ehemann bei den Daykas und vielen anderen Völkern bei der Geburt eines Kindes, die uns als ein „freudiges" Ereignis erscheint, sich schwere Entbehrungen aufzuerlegen. Bei den Karaïben z. B. hat er nicht nur eine Diät von 10 bis 12 Tagen zu halten, während welcher Zeit er nichts als ein kleines Stück Cassavabrot und ein wenig Wasser täglich erhält. Später bekommt er zwar etwas mehr von dieser Gefangenenkost, enthält sich aber manchmal 10 Monate oder ein ganzes Jahr lang vieler Fleischsorten, der Schildkröte, des Schweines, der Hühner und Fische usw. Er glaubt nämlich, daß das Essen dieser Tiere dem Kinde schaden könnte. De Rochefort, der diese Sitten berichtet[3],

[1] Ethnographic Madras 1906, p. 547—551.

[2] Researches into the early history of mankind. London 1865.

[3] Histoire naturelle et morale des Isles Antilles de l'Amerique. Rotterdam 1665.

fügt hinzu, daß dieses Fasten nur bei der Geburt des ersten Kindes strenge gehalten werde; nach der Geburt der anderen wird die Diät der Karaïbenväter weniger rigoros und viel kürzer dauernd. Berührt uns schon diese Speisediät fremdartig, wie sollen wir uns erst den folgenden Vorgang erklären, den derselbe Autor erzählt? „Einige von den Karaïben haben noch einen anderen Brauch und der ist noch schlimmer als alles übrige für den Vater, welchem ein Kind geboren worden ist, denn am Ende der Fasten schröpft man ihn gehörig an den Schultern mit einem Agutizahn. Und der Unglückliche muß sich nicht allein dies gefallen lassen, er darf sogar nicht einmal das geringste Schmerzgefühl äußern. Sie glauben nämlich, daß je größer sich die Geduld des Vaters bei dieser Probe bewährt habe, um so sicherer gestellt sei die Tapferkeit der Kinder." Unser Urteil, daß der Anfang der Vaterschaft keineswegs zu den Annehmlichkeiten eines Karaïbenlebens gehört, wird bekräftigt, wenn wir erfahren, was ein anderer Forscher, du Tertre, erzählt[1]: „Wenn die 40 Tage (des Fastens) um sind, laden sie ihre Verwandten und besten Bekannten ein, und wenn diese angekommen sind, zerschneiden sie, bevor sie sich zu Tische setzen, die Haut des armen Kerls mit Agutizähnen und entziehen allen Teilen seines Körpers Blut — anstatt eines eingebildeten Kranken machen sie recht oft einen wirklichen." Der Vater eines kleinen Karaïbenjungen erscheint uns bald als Märtyrer, denn seine Qualen sind mit dieser Blutprobe noch nicht abgeschlossen: die freundlichen Gäste nehmen sodann 60 bis 80 große Körner Piment oder indischen Pfeffer, den stärksten, den sie auftreiben können, und waschen mit diesem zerstoßenen und in Wasser gelösten Gewürz die Wunden und Narben des armen Opfers. Du Tertre fügt hinzu, er glaube, daß so ein armer Karaïbe dabei kaum weniger leide, als wenn man ihn bei lebendigem Leibe verbrenne. Diese Operation muß der Vater ohne jede Schmerzäußerung über sich ergehen lassen, sonst gilt er als ehrlos und feige. Nachher wird er wieder zu Bette gebracht, während die anderen sich einem fröhlichen Mahle widmen. Die folgenden sechs Monate ißt er weder Fische noch Vögel, denn die Fehler der Tiere, die er genossen hat, würden auf das Kind übergehen. Er darf z. B. keine Schildkröte verzehren, sonst würde sein Kind taub werden (die Schildkröte hat

[1] Histoire générale des Antilles habitués par les Français. Paris 1667, p. 372.

keine äußeren Ohren); wenn er vom Manati (Seekuh) äße, würde es kleine, runde Augen haben wie dieses. Auch bei den Stämmen der Arnaks und der Warraus darf der Vater in dieser Zeit keinen Baum fällen, keine Flinte abschießen, kein großes Wild jagen, da sonst das Kind krank werden und sterben würde. Als besonderes Tabutier gilt bei vielen Stämmen das Aguti: beim Genuß des Agutifleisches durch den Vater würde das Kind mager werden; das Verzehren des Haimara würde die Blindheit des Kindes herbeiführen; das Verbot des Marudi wird mit der Furcht begründet, der Sprößling könnte tot geboren werden. La Borde erzählt als eine besonders lächerliche Vorsichtsmaßregel, daß die Karaïben nach der Geburt eines Kindes baden gehen, damit das Baby nicht kalt werde[1]. Dieser Autor gibt ebenfalls eine ausführliche Schilderung der Entbehrungen, welche der Vater bei den Stämmen Südamerikas sich aufzuerlegen hat. Er fastet nicht nur lange Zeit, er geht nur des Nachts aus, besucht niemanden, fürchtet sich, jemanden zu sehen, welcher Fisch gegessen hat; der Geruch könnte ihn in Versuchung führen, selbst Fisch zu essen, und die Mutter würde dadurch krank werden und das Kind sterben. Wenn man ihm dann die Haut an verschiedenen Stellen zerschnitten und zerfetzt hat, reibt man die Wunden mit einem Aufguß von Pimentkörnern und Tabaksjauche ein. Das edle Blut, das vergossen wurde, wird dem Kinde ins Gesicht gerieben, damit es tapfer werde. Je standhafter der Vater war, um so mutiger wird das Kind werden.

Wir wollen nicht vergessen, daß bei den meisten Stämmen, welche die Enthaltungsgebräuche der Couvade kennen, nach Ende der Fastenzeit ein großes Festessen veranstaltet wird, welches gerade die verbotenen Tiere an der Tafel findet. In Brasilien wird die Couvade fast überall beobachtet. Sogar unter den an den Quellflüssen der Schingu lebenden Indianerstämmen, welche erst 1887 von den Vettern von den Steinen entdeckt wurden und die keinerlei Berührung mit der Kultur aufwiesen, herrschen dieselben Gebräuche.

Wenn bei allen diesen so weit voneinander wohnenden Völkern die „echte" Couvade, d. h. das anscheinende Wochenbett des Mannes, im wesentlichen dieselbe Form aufweist, so variieren die Enthaltungssitten des Vaters, was Zahl, Form und Inhalt betrifft, außerordentlich.

[1] Voyage qui contient une relation exacte de l'origine des Caraïbes. Leide 1704. Chap. VII, p. 585.

M. Dobritzhoffer gab von den Vaterriten der Abiponer eine anschauliche Schilderung, aus der ich hier ein Beispiel anführe[1]: Franziskus Barrada, der Stellvertreter des königlichen Gouverneurs, besichtigte die neue Kolonie Conception im Gebiete von Santiago. Der Kazike Malakin, der eben sein Bett verlassen hatte, an welches ihn die Niederkunft seiner Frau gefesselt hielt, kam, Barrada zu begrüßen. Dieser bot dem Kaziken spanischen Schnupftabak an, den er sehr liebte. Gegen alle Erwartung wies Malakin ihn jetzt zurück und gab, darüber befragt, folgende Auskunft: „Weißt du denn nicht, daß meine Frau jüngst geboren hat? Muß ich nicht vom Reizmittel für die Nase ablassen? In welches Unglück könnte ich durch mein Niesen meinen kleinen Sohn stürzen?" Dobritzhoffer fügt hinzu, daß der vorzeitige Tod eines Kindes regelmäßig dem Vater zugeschrieben wird. Die Frauen geben als Grund an, daß der Vater sich nicht des Honigweines enthalten habe, daß er sich den Magen mit Fleisch vom Wasserschwein überladen, oder daß er sich durch Reiten bis zum Schweiß ermüdet habe. Der Schuldig-Unschuldige wird dann verwünscht und verflucht. Bei den meisten die Couvade haltenden Völkern darf der Vater während dieser Zeit keine schweren Arbeiten ausführen und keine Waffen berühren. Hartland[2] erzählt von den Niasevätern, daß sie folgendes vermeiden müssen: Das Sprechen mit Malajen oder Chinesen, sonst wäre das Kind nicht imstande, seine eigene Sprache zu sprechen; ein Stück Holz zu brechen, sonst würde das Kind mit einer Hasenscharte geboren werden, ein Schwein zu verwunden oder zu töten, sonst würde das Kind die Schmerzen erleiden, keine Käfer essen (welche die Eingeborenen sehr lieben), sonst würde das Kind Husten bekommen. Auf Melanesien enthält sich der Vater aller heftigen Bewegungen; würde er sich nicht ruhig verhalten, so würde sich auch das noch ungeborene Kind plötzlich bewegen. Von der Ausdehnung dieser Gebräuche der Zeit nach mögen folgende Angaben eine Vorstellung geben: auf Jap darf der Ehemann vom vierten Monat der Schwangerschaft seiner Frau keine Bananen, keine gefallenen Kokusnüsse und keine Schildkröte essen[3]. Bei den Zambalen

[1] Historia de Abiponibus. Viennae 1784, p. 231.

[2] Vgl. oben.

[3] Senfft Arno, Gefühlsleben bei Südsee-Insulanern. Völkerschau III. München 1904.

auf Luzon (Philippinen) darf schon der Bräutigam in der letzten Woche vor der Hochzeit keine sauren Früchte genießen, weil sonst seine zukünftigen Kinder viel an Bauchschmerzen litten[1]. In anderen Gebieten unterliegt nicht nur der Mann, sondern beide Gatten strengen Verboten. Beide Eltern dürfen z. B. eine Stelle nicht überschreiten, wo ein Mann umgebracht oder ein Büffel erschlagen oder ein Hund verbrannt wurde, sonst würde das Kind von den Verrenkungen des toten Mannes oder Tieres getroffen werden. Auf Nias dürfen sie kein Öl keltern, weil sonst das Kind Kopfschmerzen bekäme[2], und die Dajakeneheleute im südöstlichen Borneo dürfen nichts verkorken, weil es sonst an Verstopfung litte.

Brett, der um 1868 die Couvade in Gujana beobachtete, meint, die Diät könne nur von sehr wenigen mit voller Strenge ausgeübt werden, da die verbotenen Speisen einen guten Teil des indianischen Küchenzettels ausmachen und so ein Polygamist in die Lage käme, seine besten Mannesjahre fastend zuzubringen[3].

Überblicken wir das heutige Geltungsgebiet der hier als Couvade zusammengefaßten Vaterriten, so ergibt sich, daß die Couvade jetzt nur mehr in Südamerika und Südostasien zu finden ist, während Reste davon noch in vielen Ländern, sogar in Südwesteuropa vorkommen. Die uns erhaltenen Berichte zeigen, daß sie oder ähnliche Gebräuche früher weit ausgebreiteter waren und alle Beobachter stimmen darin überein, daß ihre Ausübung mit dem Eindringen der Kultur stetig abnimmt. Ling Roth sagt[4], daß die Couvade in Australien unbekannt sei, sie existiere überhaupt nicht bei Wilden, bei Völkern auf der niedrigsten Kulturstufe (Tasmanier, Buschmänner, Hottentotten etc.). Ebensowenig findet sie sich natürlich bei kulturell hochstehenden Völkern. Hartland selbst ist der Meinung, daß die Couvadegebräuche nur bei solchen Völkern geübt werden, welche eine Zwischenstellung zwischen den höchsten und niedrigsten Kulturstufen innehaben. Als solche aber stelle sie das Symptom eines Übergangsstadiums der geistigen Entwicklung dar. Dieselbe Bedeutsamkeit für die Kulturgeschichte der Menschheit

---

[1] Nach Blumentritt im Globus, XLVIII. und XLIV. Bd.

[2] J. G. Frazer, The golden bough, Third Edition, London 1911. Taboo and the perils of the soul, p. 88 ff.

[3] The Indian tribes of Gujana. London 1868.

[4] Zitiert bei Hartland, Vol. 2, p. 409.

schreibt auch E. B. Tylor den Sitten der Couvade zu[1]. Er vergleicht sie geradezu mit einem geologischen Bruchstücke, an dem man die Formation erkennt und nach dem man die Schicht bestimmt, zu der es gehört. Ähnlich äußert sich die „Encyclopaedia Britannica"[2]: „It is far more likely, that so universal practise has no trivial beginnings, but is to be considered as a mile stone marking a great transitional epoche of humain progress."

Wir werden also gespannt sein zu erfahren, was uns Kulturforscher und Vertreter der Völkerkunde über diese so wichtige Sitte zu sagen haben.

II. Die Theorien.

Gehen wir nun zu den Versuchen über, welche gemacht wurden, um das Rätsel der Couvade zu lösen, so bieten sich uns zahlreiche, einander widersprechende Meinungen und Hypothesen zur Prüfung dar. Wir wollen versuchen, die bedeutsamsten davon herauszugreifen.

Der Missionär Josef François Lafitau hat 1723 eine Erklärung der Couvade vom religiösen Standpunkte geliefert: die Couvade sei eine Erinnerung an die Erbsünde, die Vereinsamung und die Enthaltungsmaßregeln Anzeichen einer starken Buße[3]. Eine wissenschaftliche Grundlage zur Aufhellung dieser Gebräuche suchte Bachofen[4]: in der Couvade sei der Übergang vom Matriarchat zur Agnation Symptom geworden. In ihr werde der Zeugungsanteil des Vaters zum Ausdrucke gebracht gegenüber dem ursprünglich herrschenden Mutterrecht. Der Vater habe das Wochenbett nachgeahmt, um Rechte über sein Kind zu gewinnen, die früher nur der Mutter zustanden. Bachofen kommt bei Betrachtung der Couvade zu

[1] Researches into the early history of mankind and the development of civilization. London 1865, S. 287.

[2] The Encyclopaedia Britannica, Eleventh Edition 1910. Vol. VII, p. 338.

[3] Es ist mir nicht bekannt, ob der Geistliche Vorbilder für seine Auffassung aus dem Alten Testament vor Augen hatte. Es bleibt aber zu vermuten, daß er sich der Stelle 2. Samuel 12, 16—22, erinnerte: David hat dem Hethiter Uria sein Weib weggenommen: „Jahwe aber schlug das Kind, das Urias Weib David geboren hatte, so daß es erkrankte. Da suchte David Gott um des Knaben willen und David fastete eine Zeitlang und als er heimgekommen war, legte er sich auf den Boden. Da traten die Vornehmsten des Hofes an ihn heran, um ihn zu bewegen, daß er vom Boden aufstehe, aber er weigerte sich und genoß keine Speise."

[4] Das Mutterrecht. Stuttgart 1861, p. 256—259.

folgendem Schlusse: „Die Gynaikratie selbst verbindet sich von neuem mit dem religiösen Prinzipat der Mutter und jene eigentümliche Metamorphose des Vaters nimmt die Bedeutung einer Aufnahme desselben in die religiöse Weihe und Unantastbarkeit der Mutter an. Die Gynaikratie hat nicht leicht einen größeren Triumph feiern, der Vater seiner Unterordnung unter das Muttertum keinen sprechenderen Ausdruck finden können.” Allein die phantasievolle Hypothese eines „männlichen Protestes”, der in den Couvadegebräuchen seinen Ausdruck und seine Überwindung zugleich fand, ist nach einer Zeit großer Beliebtheit fast völlig fallen gelassen worden. Es widersprachen ihr vor allem Tatsachen; die Couvade herrscht bei vielen Völkern, bei welchen das Kind jetzt noch zum Mutterclan gehört[1]. v. Dargun erinnert ferner daran, daß gerade bei jenen Völkern, bei welchen die Couvade ausgiebig geübt werde, ein Wochenbett des Weibes wenig oder gar nicht bekannt ist, so daß also eine Nachahmung ausgeschlossen erscheint[2]. v. Dargun selbst ist aber der Meinung, die Couvade sei ein Zeichen der entstehenden Vatergewalt: der Mann sei die Hauptperson der Familie geworden und trage die größte Verantwortlichkeit; deshalb muß er die Couvade halten. Auch dieser Erklärung stehen freilich ebensoviele Tatsachen gegenüber wie der Bachofenschen; anderseits vermag sie keineswegs alle Gebräuche verständlich zu machen. Der Bachofenschen Ansicht, der in Hartland und Frazer ebenso unerbittliche wie scharfsinnige Kritiker und Gegner heranwuchsen, schlossen sich viele deutsche, englische und französische Gelehrte an. Wir nennen nur als Vertreter der Bachofenschen Hypothese Bastian[3], Bernhöft[4], Giraud Teulon[5], Letourneau[6], Tylor[7].

[1] Darauf hat schon E. Westermarck hingewiesen „Origin and development of moral ideas” (deutsch von Leopold Katscher, Leipzig 1909, II. Bd., p. 175).

[2] Lothar v. Dargun, Mutterrecht und Vaterrecht. Leipzig 1892, I, p. 20 ff.

[3] Matriarchat und Patriarchat. Verhandlungen der Gesellschaft für Ethnologie und Urgeschichte zu Berlin. 1886, p. 337 (Zeitschrift für Ethnologie).

[4] Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 1891. IX. Bd.

[5] Les origines du mariage et de la famille. Paris 1884, p. 137, und La mère chez certains peuples de l'antiquité. Paris 1867.

[6] La Sociologie d'après l'etnographie. Paris 1884, p. 384—395, und L'évolution du mariage et de la famille. Paris 1888, p. 394 ff.

[7] Tylor, Researches etc. Die Ansichten Frazers und Hartlands über Bachofens Anschauung vgl. unten.

Von Bastian stammen zwei Erklärungen: die erste nimmt als den Ursprung der Sitte das Bestreben an, die Krankheitsteufel des Puerperalfiebers zu täuschen und das Neugeborene gegen nachstellende Dämonen zu schützen. Wir werden in unserer psychologischen Analyse die relative Berechtigung dieser Hypothese anerkennen müssen. Die zweite Erklärung schließt sich enge an die Bachofensche an: ohne das Männerkindbett kann der Mann nicht als rechtmäßiger Vater anerkannt werden. Max Müller drängt sich die folgende Hypothese auf[1]: in den Völkern lag die ursprüngliche Idee, daß durch Lärm, Unruhe und heftiges Wesen des Ehemannes zur Zeit der Entbindung das Kind leicht zu Schaden kommen könne. Dies war also der erste Anstoß zu dem seltsamen Gebrauche, der sich allmählich aus dieser Anschauung entwickelte. Alles, was damit zusammenhing, war verdienstvoll und endlich zur feststehenden Sitte: „Der arme Ehemann wurde zuerst von den weiblichen Anverwandten tyrannisiert und dann abergläubisch gemacht. Er machte sich nun selbst zum Märtyrer, bis er durch Einbildung wirklich krank wurde." Hier drängen sich viele Einwände auf, von denen ich nur zwei erwähnen will: Die Idee, durch Lärm und heftiges Wesen des Vaters werde das Leben des Kindes gefährdet, kann unmöglich eine „ursprüngliche" sein. Dabei ist es völlig gleichgültig, ob wir hier ursprünglich als eingeboren (innatum) oder als primär ansehen. Ferner erscheint hier die Annahme unbewiesen, daß die Couvade von den Frauen erfunden und durchgeführt wurde. Es ist nicht anzunehmen, daß die Wilden sich Entbehrungen auferlegten und Schmerzen erduldeten, nur weil ihre Frauen es verlangten. Die von manchen Forschern den primitiven Völkern — nur um solche kann es sich beim Urprunge der Couvadesitten handeln — zugemutete Galanterie findet ihren Höhepunkt in der Erklärung von Karl Friedrich Oppen[2]: die Couvade erscheint diesem Forscher als eine Erfindung der Weiber, „damit die Männer sie nicht während dieser Zeit mit allzuviel Arbeit belästigen, die sie reichlich haben würden, wenn der Mann täglich auf die Jagd ginge und Hochwild oder eine Menge Fische nach Hause brächte". Ähnliche Ansichten hatte Quandt aus-

---

[1] Chips from a German workship, London 1867, II, p. 274, und in „Das Ausland" 1871, Nr. 6, p. 124.

[2] „Das Ausland" 1871, Nr. 6, p. 174.

gesprochen[1]. Allein der von diesen Gelehrten angenommene Zweck wäre leichter und radikaler durch das Zubettlegen der Frau erreicht worden, während ihr doch der Umstand, daß ihr Mann im Bette oder in der Hängematte faulenzt, nur erhöhte Arbeitslast auferlegt. Gleichwertig sind Zurückführungen des Männerkindbettes auf „Verweichlichung" der Männer — eben jener Männer, welche die härtesten Entbehrungen ertragen und klaglos arge Schmerzen erdulden. Angesichts solcher Erklärungen fühlt man die Versuchung, J. G. Frazer Recht zu geben, der das Staunen der zivilisierten Welt über die Couvade als ein Maß für die tiefe Unkenntnis der primitiven Denkformen auffaßt[2]. Wenn wir überhaupt einen Zugang zu den psychologischen Fragen, welche uns die Couvade aufgibt, besitzen, so verdanken wir ihn insbesondere dem Scharfsinne dreier englischen Gelehrten: E. B. Tylor, E. S. Hartland und J. G. Frazer. Tylor sprach es zuerst in seinen „Researches into the Early History of mankind" aus, daß Bachofens Theorie nicht zu halten ist[3]. Er wies darauf hin, daß das Verhältnis von Eltern und Kindern durch das Band des Blutes bei den primitiven Völkern bis auf Details bestimmt scheint, so daß, was der eine tut oder dem einen getan wird, auch der andere zu spüren bekommt. Er spricht von der Couvade als einer Bildung, welche ihr Entstehen der sympathetischen Magie verdankt. Nach ihm wies Hartland[4] die Bachofensche Hypothese zurück und betonte, daß das Zubettlegen des Mannes nur eine Teilerscheinung jener vielen Sitten sei, welche Vater und Mutter vor und nach der Kindesgeburt beschränken — oft sogar, bis das Kind sprechen lernt oder versteht, die gewöhnliche Speise des Stammes zu essen. Die Erklärung dafür sucht er in dem Glauben primitiver Völker, daß das Kind, bevor es vom Körper der Eltern getrennt ist (während es in unseren Augen schon längst getrennt

[1] „Nachricht von Surinam und seinen Einwohnern, sonderlich den Arawaken, Waraiien und Karaïben". Görlitz 1807, p. 252.

[2] „The astonishement which customs like the couvade have excited in the mind of civilised man is merely a measure of his profound ignorance of primitive mode of thought." Totemism and Exogamy. Vol. IV, p. 248.

[3] Third edition. London 1878, p. 295. Merkwürdigerweise hat sich Tylor später doch zu Bachofens Ansicht bekehrt. Vgl. „On a method of Investigating the development of Institutions", Journal of the Anthropological Institute XIII, 1889, p. 254 f.

[4] Vgl. oben.

scheint), von aller Tätigkeit der Eltern beeinflußt wird; ebenso spüren die Eltern alles, was ihm widerfährt. (In einigen Teilen Englands wird noch heute geglaubt, daß eine von ihrem Kinde zeitweise abwesende Mutter Schmerzen auf der Brust verspüre, wenn das Kind schreie.) Steigernd mit des Kindes Wachstum und Kraft wird es ihm ermöglicht, dieselbe Nahrung wie die Eltern zu vertragen. Dann werden die Vorsichtsmaßregeln des Vaters vermindert und endlich ganz aufgegeben. Mit dem halb unbewußten Erkennen der Naturgesetze verliert der Glaube seine Stärke und der Gebrauch der Couvade sinkt zur Zeremonie herab. Doch kommt es häufig vor, daß die Sitte dann eine neue Bedeutung erhält, z. B. bei den Mandurcus, wo sie die legale Form annimmt, daß der Vater durch sie das Kind als das seine anerkennt. Diese Form als ursprüngliche anzunehmen (wie Bachofen, Lubbock u. a.) hält Hartland für verfehlt.

Frazer ist der gleichen Ansicht[1]. Er weist darauf hin, daß die Hypothese, die Couvade stelle eine Simulation der Kindergeburt dar, dem Eindrucke der zivilisierten Beobachter entstamme. Als Beispiel führt er Bancrofts Beschreibung der Couvade (bei den Indianern Kaliforniens) an[2]: „Wenn die Frau geboren hat, legt sich der Mann nieder, ächzt und stöhnt und stellt sich, als ob er all die Qualen einer Frau in Kindesnöten leide." Der Vergleichssatz gibt den Eindruck des Berichterstatters, die Interpretation der Tatsache wieder. An dieses Mißverständnis knüpft nun der deutsche Ausdruck „Männerkindbett" an. Wenn die Couvade somit keine Simulation der Mutterschaft des Vaters enthält, so kann sie auch unmöglich als der Versuch gedeutet werden, dem Vater Rechte über das Kind zuzuweisen, über welche früher nur die Mutter verfügt hatte. Bachofens Ansicht ist nicht nur unerwiesen, sondern auch unvereinbar mit den Tatsachen. Die Sitte ist nichts als einer der zahllosen Fälle von sympathetischer Magie. Der Vater glaubt, daß zwischen ihm und seinem Kinde eine natürliche physische Verbindung besteht, so daß, was auch immer er tue, auf seinen Sprößling Wirkungen ausübe, z. B. wenn er irgend eine Speise zu sich nimmt, die ihm nicht bekommt, würde das Kind (mit seiner geringeren Widerstandsfähigkeit) krank werden und sterben. Wir haben kein

[1] Totemism and exogamy. Vol. IV, p. 244.

[2] The natives races of the pacific States of North America. London 1875, p. 412 und 585.

Recht, diese von den die Couvade haltenden Völkern gegebene Erklärung zu verwerfen, nur weil sie unserem Verständnisse nicht angepaßt ist. Tatsache ist vielmehr, daß das, was uns in ihren Sitten ungewöhnlich und absurd zu sein scheint, ihnen selbst die natürlichste und einfachste Sache von der Welt ist. Die Idee, daß Personen, voneinander entfernt, sich gegenseitig durch ihre Handlungen beeinflussen, steht bei ihnen so fest wie bei uns das Einmaleins und so handeln sie auch nach ihrem Glauben.

Die Sitten, welche sich auf die Kindergeburt beziehen, haben verschiedene Absichten. Die Couvade dient erstens dazu, die Schmerzen der Mutter zu lindern, indem man sie auf magische Art auf den Mann überträgt. Zum Beweise führt Frazer folgenden Fall an: Unter den Dayaks auf Sarawak werden, wenn bei einer Geburt Schwierigkeiten entstehen, Medizinmänner (Mannangs) herbeigerufen. Einer achtet auf die Vorgänge in der Wochenstube, der andere setzt sich in die Veranda (ruai) des Hauses. Der Mannang drinnen schlingt eine lange Stoffschleife um den Bauch der Gebärenden; sein Kollege draußen verfährt ebenso mit seinem eigenen Körper, aber zuerst legt er einen großen Stein übereinstimmend mit der Kindeslage im Mutterleibe in die Schlinge. Dann singt er eine lange Beschwörung, während der Mannang innen mit aller Kraft das Kind herunterdrückt, um so die Entbindung zu erzwingen. Dann streift er die Schleife ab und drückt sie seitlich an den Körper der Mutter, um dem Aufwärtsdrängen des Kindes zuvorzukommen. Ein Freudengeschrei verkündet seinem Amtsgenossen in der Ruai seinen Erfolg und dieser, welcher die Mutter verkörpert, bewegt die den Stein umfassende Schlinge ein Stück abwärts. So wird die Sache fortgesetzt in steter Übereinstimmung, bis das Kind geboren ist. Ebenso in einigen Teilen von Neu-Irland: wenn eine Frau in Kindesnot ist und ein mitfühlender Mann ihr helfen will, geht er ins Männerklubhaus und legt sich nieder, heuchelt krank zu sein und windet sich in Schmerzen, wenn er die Schreie der Frau im Kindbette hört. Die andern Männer sammeln sich um ihn und machen, wie wenn sie seine Schmerzen erleichtern wollten. Diese wohlwollend gemeinte Posse dauert, bis das Kind geboren ist. In beiden Fällen liegt eine absichtliche Simulation der Kindergeburt vor, mit dem bewußten Vorsatze, eine wirkliche Geburt zu erleichtern. Beide Fälle sind der imitativen Magie zuzuzählen. Dennoch besteht

ein Unterschied: im ersten Falle ist der unmittelbare Zweck der Operation die Beschleunigung der Entbindung, im zweiten Falle die Linderung der Schmerzen durch die Übertragung von der Mutter auf einen Mann. In Borneo wird manchmal der Versuch gemacht, die Schmerzen auf eine Holzfigur zu übertragen. Für die Erleichterung der Frau auf Kosten des Mannes sind noch andere Gebräuche ähnlicher Art erwähnenswert: Unter einer tiefstehenden Kaste von Korbmachern in Gujarat, genannt Pomla, herrscht der Brauch, daß die Frau, welche eben geboren hat, ihrer Arbeit nachgeht, wie wenn nichts geschehen wäre. Der Häuptling des Stammes überträgt ihre Schwäche auf ihren Mann, welcher zu Bett geht und mit guter Kost gepflegt wird. Bei den Erukaravandlu, einem Stamme in Südindien, benachrichtigt das Weib ihren Mann sogleich von ihren Geburtsschmerzen. Er nimmt darauf einige von ihren Kleidern, zieht sie an, begibt sich in einen finstern Raum und legt sich aufs Bett, indem er sich mit einem langen Tuche zudeckt. Während der Tage der Unreinheit wird der Mann behandelt wie die Frauen der Hindus bei solchen Gelegenheiten.

Frazer unterscheidet zwischen der südamerikanischen und der südindischen Couvade als den Repräsentanten zweier ganz verschiedener Phönomene, welche unrechtmäßig mit dem Namen Couvade umfaßt werden. Die eine besteht in bestimmter Diät und Verhaltungsmaßregeln des Vaters, bestimmt durch die Sorge um das Kind; die andere in einer bewußten Nachahmung der Geburt, durchgeführt vom Ehemanne zur Erleichterung seiner Frau. Frazer führt zahlreiche Gebräuche an, welche in Europa bestehen und die den verbreiteten Glauben an eine „transference of pains" bezeugen. In Irland gibt es einen Weg, die Geburtsschmerzen auf den Mann zu übertragen. Doch wird dieses Geheimnis so eifersüchtig bewacht, daß ein Berichterstatter melden mußte, es sei zwar eine altbekannte Sache, aber unmöglich, den Hergang zu beobachten. Es wurde ihm versichert, daß des Mannes Zustimmung zu der „transference" erhalten werden müsse; er spüre alle Schmerzen und schreie sogar, auch wenn er keine Kenntnis von der Geburt habe. Der Lokalarzt von Kilkeiran und Carna in Südcommemara berichtet, daß die Weiber der Gegend, wenn sie ein Kind erwarten, den Rock des Vaters tragen, in der Meinung, daß sie dann die Schmerzen bei der Kindergeburt gemeinsam erdulden. Ähnlich schreibt Dr. C. R. Browne,

daß in den Bezirken von Tipperary und Limmerick die Frauen die Hosen des Mannes im Kindbett um den Hals legen; sie erwarten damit zuverlässig eine Linderung ihrer Schmerzen. Die Weiber der Esthen geben dem Manne bei der Hochzeit eine Menge Bier zu trinken, das mit wildem Rosmarin gewürzt ist, damit es ihn in einen tiefen Schlaf versenke. Während seines Schlummers kriecht die Frau vorsichtig zwischen seine Beine — denn wenn er erwachte, wäre alles verloren — und auf diesem bisher ungewöhnlichen Wege erhält der arme Mann seinen Teil von den zukünftigen Geburtsschmerzen. In Langholm in Dumfrieshire wurde im Jahre 1772 dem englischen Reisenden Pennant der Platz gezeigt, wo einige Zauberinnen, welche die „transference" ausgeübt hatten, gehenkt wurden. Er berichtet: „Ich sah den vermeintlichen Sprößling aus einer solchen Kindesnot, welcher sanft zur Welt kam, ohne seiner Mutter das geringste Unbehagen zu verursachen; während ihr armer Mann vor Schmerzen brüllte in seiner sonderbaren unnatürlichen Not."

Wenn nun Frazer alle diese Fälle, welche er der sympathetischen Magie zuweist und zu dem Glauben der „transference of evil" rechnet, zur Aufklärung der Couvade heranzieht, so muß er doch dem Zweifel Raum geben, ob nicht noch andere Motive am Aufbau der Couvade beteiligt sind: die Furcht vor den Dämonen und das Bestreben, sie irrezuleiten[1]. Die Frauen im Kindbette werden leicht die Opfer vieler böser Dämonen, welche verscheucht werden müssen. Der Dämon wird durch die „mock-birth" getäuscht; die Patientin kommt ihm durch die Geburt des Kindes zuvor, bevor er noch den Betrug (des Mannes) bemerkt und zu dem wirklichen Operationsfelde zurückeilt. Zum Beispiel glauben die Tagals auf den Philippinen, daß die Frauen im Kindbette von zwei bösartigen Geistern, namens Patianc und Osuang, gequält werden. Um das Weib in ihren Leidensstunden vor diesen fürchterlichen Gegnern zu schützen, nimmt das Volk seine Zuflucht sowohl zur List als auch zur Gewalt. So stopfen sie die Türen und Fenster zu, um dem Eindringen der Dämonen zu begegnen, so daß die arme Patientin vor Hitze und Gestank fast erstickt. Sie legen ferner Feuer um die Hütte, stopfen Mörtelstücke mit Pulver in die Mündung eines Feuerrohres und feuern es immer wieder in unmittel-

[1] The golden bough. Second edition, p. 1—134.

barer Nähe der Leidenden ab. Der Mann besteigt splitternackt und bis auf die Zähne bewaffnet das Haus und schlägt und haut in die Luft wie ein Verrückter, während die mit ihm sympathisierenden Stammesgenossen, ähnlich mit Schwertern, Speeren und Schildern ausgestattet mit mörderischer Wut die Dämonen attackieren. Es ist ein Glück, wenn die armen Teufel diesem Katarakt von Schlägen und Stößen mit heiler Haut entkommen. Doch die Hilfsmittel der Tagals in ihrem Verkehr mit den Unsichtbaren sind noch nicht zu Ende. Manchmal schleppen sie die leidende Frau in ein anderes Haus, wo sie der Dämon, wenn die Stunde der Entbindung naht, bestimmt nicht vermutet. Von den gleichen Anschauungen zeigen sich die nomadischen Türken in Zentralasien beherrscht, wenn sie vor dem Zelte, wo eine Frau im Kindbette liegt, schreien, heulen und unaufhörlich ihre Gewehre abschießen, um die quälenden Dämonen zu verscheuchen. Manchmal bestreuen sie die Frauen mit Stachelbeeren, in der Hoffnung, daß der Dämon danach greifen und von der Leidenden ablassen wird[1]. Oft stecken sie ein Schwert in den Boden, die Schneide nach abwärts gerichtet, unter dem Platz, wo der Kopf der Dulderin liegt. Besonders auffällig erscheint es, daß manchmal einer aus dem Volke ins Zelt eilt und das Weib mit einem Stocke leicht schlägt, in dem Glauben, daß die Schläge nicht auf sie, sondern auf den Teufel fallen.

Frazer kommt zu folgendem Resumé: Unter dem Namen Couvade sind zwei verschiedene Sitten zusammengefaßt, welche sich um die Geburt gruppieren. Die eine, enthaltend eine strikte Diät und Verhaltungsmaßregeln des Vaters, dient zum Wohle des Neugeborenen und beruht auf der natürlichen Sympathie zwischen Vater und Sohn. Die andere ist eine Nachahmung der Geburt durch einen Mann, zum Zwecke der Erleichterung der Kinderbettschmerzen durch Übertragung. Sie werden zu verschiedenen Zeiten beobachtet. Die Geburtsnachahmung findet gleichzeitig mit den wirklichen Schmerzen statt, bevor das Kind geboren ist. Die strenge Diät und die Verhaltungsmaßregeln beginnen, nachdem das Kind geboren ist. Es ist einleuchtend, daß beide Arten ganz verschieden sind. Frazer schlägt vor, diese Differenz auch in der Benennung kenntlich zu machen. Die Gelehrten sollten also von einer Couvade vor und nach der Geburt des Kindes

[1] Ähnliche Beispiele finden sich bei S. Seligmann, Der böse Blick, und E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod.

reden (the prenatal Couvade — the postnatal Couvade) auf Grund der Zeiten, in welchen die Phänomene beobachtet wurden. Man könnte auch zwischen diätetischer und pseudomütterlicher Couvade unterscheiden (the dietetic — the pseudomaternal Couvade) auf Grund ihrer verschiedenen Äußerungsformen. Beide Sitten sind auf dem Prinzipe der imitativen Magie aufgebaut. Die postnatale Couvade wird als contagiöse oder sympathetische Magie aufgefaßt werden: sie setzt einen natürlichen, physischen Kontakt zwischen Vater und Neugeborenem voraus. Die praenatale Couvade stellt sich als ein Fall von imitativer oder homöopathischer Magie dar. Weder die eine noch die andere Form hat etwas mit der Verschiebung von Mutterrecht auf das Vaterrecht zu tun.

III. Die psychoanalytische Deutung.

Wir können uns nur mit Vorbehalt dem Frazerschen Vorschlage, die beiden Arten der Couvade auch in ihrer Bezeichnung zu unterscheiden, anschließen. Wir halten uns nämlich gegenwärtig, daß wir fast nirgends eine reine Form der einen oder der andern Art antreffen, daß die Grenzen fließend sind und wir diese Einteilung nur als provisorische, zu deskriptiven Zwecken aufgestellte annehmen. Wir werden bereit sein, sie fallen zu lassen, sobald das Resultat unserer Nachforschungen uns zeigt, daß unser Objekt in Wahrheit psychisch einheitlicher Natur ist und sich nur in zwei verschiedenen Formen äußert. Wir glauben gewichtige Gründe dafür zu haben, daß wir die zweite, von Frazer vorgeschlagene Einteilung der ersten vorziehen. Es ist nämlich aus verschiedenen zuverlässigen Berichten klar zu ersehen, daß die Zeit, in welcher die Couvade gehalten wird, bei verschiedenen Völkern stark variiert, so daß der Einteilungsgrund der Zeit kein präziser genannt werden kann. Anderseits darf uns ahnen, daß eine psychologische Betrachtung der Couvadegebräuche eher Erfolg verspricht, wenn wir von der Analyse ihrer Äußerungsformen ausgehen.

α) Die pseudomütterliche Couvade.

Wir haben gehört, daß diese Form der Couvade eine bewußte Darstellung der Kindergeburt enthalte, ausgeführt von dem Manne, um die Schmerzen der Mutter zu lindern. Diese Darstellung

beruht auf imitativer Magie; sie gründet sich auf den Glauben, daß Relationen zwischen den Vorstellungen auch solche zwischen den Dingen entsprechen, beziehungsweise daß durch Nachahmung eines Vorganges derselbe wirklich hervorgerufen wird. Wir wissen, daß die Magie die Technik des animistischen Systems bedeutet.

Folgen wir der Frazerschen Erklärung, so scheint es, als müßten wir den halbzivilisierten Völkern ein zu hohes Maß von Mitgefühl für die Leiden ihrer Frauen zutrauen. Man darf füglich fragen, ob viele von uns europäischen Männern das Ansinnen, die Geburtsschmerzen ihrer Frauen zu übernehmen, nicht schlankweg ablehnen würden. Doch vertrauen wir vorläufig Frazer und glauben, daß diesen Völkern wirklich ein so starkes Mitfühlen eignet. Es ist klar, daß die Praktik der Couvade dann auf einer seelischen Identifikation beruht. Wir kennen heute Fälle solcher überstarker Identifikation aus dem Seelenleben der Hysterischen und anderer Psychoneurotiker. Neurotische Männer zeigen manchmal eine Tendenz, spezifisch weibliche Zustände zu imitieren. Ich verdanke Herrn Dr. Karl Abraham die Mitteilung eines Falles, in welchem ein nervös Erkrankter eine Menstruation imitierte, d. h. er litt alle vier Wochen an starken Kopfschmerzen, während welcher er kein Licht vertragen konnte und völlig arbeitsunfähig war. Er blieb während dieser Zeit meistens zu Bette; erst am vierten Tage stand er auf; es lag die Imitation der Menstruation bei der Mutter vor, während welcher die Kinder die leidende Mutter nicht stören durften. Ein Hebephrener, den Dr. Abraham behandelte, hatte in seinem 15. Lebensjahre eine fiktive Gravidität durchgemacht, welche in ihren Äußerungen ganz denen der wirklichen zu gleichen schien. Doch bei diesen Kranken ist die Imitation und die Identifikation unbewußt; unsere halbzivilisierten Völker identifizieren sich aber bewußt mit der Wöchnerin, im Dienste der magischen Tendenzen. Wenn wir bereit sind zuzugestehen, daß auch hier Liebe und Zärtlichkeit des Mannes ihren Anteil haben, so müssen wir doch vermuten, daß noch andere Motive der magischen Maßnahme, welche bewußt die Schmerzerleichterung der Frau bezweckt, zugrunde liegen. Wir sind noch unvermögend, sie jetzt zu erkennen und begnügen uns vorläufig mit der Auskunft, daß das Stück imitativer Magie, welches wir bei der pseudomütterlichen Couvade kennen gelernt haben, auf der „Allmacht der Gedanken" beruht, welche Ableitung wir

durch Freud kennen gelernt haben[1]. Als den zweiten möglichen Weg, die Couvade zu erklären, gibt Frazer die Absicht an, die Dämonen zu täuschen, doch glaubt er, ihr nur eine sekundäre Bedeutung zuschreiben zu dürfen. Auch diese ganze Veranstaltung ist unserem Verständnis, was ihren Sinn betrifft, entrückt. Wir werden sie aber ihrem Wesen nach nicht zur Magie zählen dürfen, sondern zur Zauberei, denn die Menschen überlisten die Dämonen, kämpfen mit ihnen und schüchtern sie ein, als wären sie ihresgleichen[2]. Die magische Handlung ist, wie Freud erklärt, die ursprünglichere und bedeutsamere. Da sich beide Handlungen auf dieselbe Gelegenheit, die Geburt, beziehen und bewußterweise derselben Absicht dienen, nämlich die Schmerzen der Wöchnerin zu lindern oder aufzuheben, so werden wir annehmen, daß die magische und die zauberische Prozedur zwei aufeinanderfolgende Stadien einer Praktik darstellen. Den Ethnologen verdanken wir wohl die Erkenntnis, daß die Prozeduren der Couvade magischer oder zauberischer Art sind, doch haben sie uns keine befriedigende Auskunft über die Motive, welche diesen zugrunde liegen, geben können, und so scheint es, als könnten wir nur den Zipfel des Schleiers lüften, welcher uns das Geheimnis der Couvade verbirgt.

In dieser Notlage wird uns die psychoanalytische Deutungstechnik zur Helferin. Denn sie sagt uns, daß die unbewußten Motive der Sitten — und nur um solche kann es sich handeln — infolge der Unzerstörbarkeit und Unkorrigierbarkeit unbewußter Vorgänge auch in ihren späteren und verhüllteren Stadien aufgedeckt werden können und daß es von dieser Erkenntnis aus einen Weg gibt, die Formungen früherer Zeit psychologisch zu erfassen. Doch die Psychoanalyse gibt uns noch ein Hilfsmittel zur Hand, indem sie erklärt, wie die Menschen zur Erschaffung solcher Dämonen gelangten, wie wir sie am Lager der armen Wöchnerin tätig sahen. Die Psychogenese der Dämonenfiktion hat die analytische Forschung als einen Vorgang erkannt, in welchem der psychische Mechanismus der Projektion wirksam ist[3].

---

[1] Vgl. Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Hugo Heller, Wien 1913.

[2] Über den Unterschied zwischen Zauberei und Magie vgl. Freud, Totem und Tabu, p. 72 f.

[3] Für die folgende Erklärung vgl. man: Freud, Totem und Tabu, namentlich Kap. III: Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken, p. 69 ff.

Eine von zwiespältigen, feindseligen und zärtlichen Gefühlen gegen dieselbe Person beherrschte seelische Situation wird ihrer intensiven Schwere und Spannung beraubt, indem der Mensch den unbewußten Teil seiner Regungen, gewöhnlich die feindseligen Tendenzen, aus der inneren Wahrnehmung in die Außenwelt wirft, von der eigenen Person sie gleichsam ablöst und andern zuschiebt. Nicht er ist es nunmehr, welcher z. B. gegen seinen Vater neben zärtlichen Gefühlen auch feindselige verspürt, sondern nur die bösen Dämonen sind dem Vater feindlich gesinnt, während er selbst ihm nur Liebe und Zärtlichkeit entgegenbringt. Wenn wir so die Dämonen als die Projektion eigener latenter Feindseligkeit erkannt haben, so müssen wir daraus schließen, daß in jener gesteigerten Furcht vor den Dämonen bei vielen Völkern der Straf- und Reuecharakter einer Gefühlsreaktion liege, welche böse Wünsche gegen die Wöchnerin verbirgt und überkompensiert. Wir müßten uns dann zur Annahme entschließen, daß gerade in jenen Schutzmaßregeln, welche etwa die Tagals gegen die Dämonen anwenden, um der Gebärenden Schmerzen zu ersparen, auch der unbewußte Wunsch verborgen wirksam ist, ihre Schmerzen zu steigern. Dies wäre unsinnig, solange man auf dem Boden der Bewußtseinspsychologie verbleibt, wird aber sinnvoll, wenn man den großen und wichtigen Anteil unbewußter Vorgänge beachtet. Dann stellen sich uns verschiedene Couvadegebräuche wie etwa die der Tagals und der Türken in Zentralasien als Kompromißausdruck zweier starker, miteinander ringender Gefühlsströmungen dar. Die eine, bewußte, liegt in der Bemühung, die Schmerzen der Frau zu lindern, offen zutage: es ist Zärtlichkeit und Liebe; die andere, unbewußte, ergibt sich aus der Analyse der Dämonenfurcht: es ist die verborgene Feindseligkeit gegen dieselbe Frau. Welche Gründe sollte nun diese so eigenartige Gefühlskonstellation haben? Wie erklärt sich uns namentlich jene feindselige Strömung? Wir wissen, daß jede innigere Relation zwischen Menschen durch den Charakter der Ambivalenz der Gefühlsregungen gekennzeichnet ist. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau enthalten regelmäßig neben zärtlichen Gefühlen auch feindselige, welche sich dem kundigen Beobachter durch mancherlei Kennzeichen verraten. Die an Neurotikern ausgeführte Psychoanalyse hat uns diese Einstellung in einer extremen Form erkennen lassen, uns aber zugleich darüber belehrt, daß sie auch bei den Normalen gewöhnlich zu finden ist. Der Tod der Frau

bietet Anlaß, beim Manne die Gefühlsreaktionen gegen die latente Feindseligkeit zu studieren. Ebenso die Todesgefahr, welcher die Frau in ihren schweren Stunden nahegerückt ist. Der Konflikt zwischen den beiden entgegengesetzten Strömungen, welcher sonst dem Bewußtsein des Mannes verborgen blieb, wird in einer solchen Stunde akut[1]. Der unbewußten Feindseligkeit liegt die Versuchung nahe, Lust aus dem Anblicke der Schmerzen der Frau zu ziehen, und diese Versuchung wird von der bewußten Instanz des Seelenlebens strenge zurückgewiesen. Nun erfolgt die Projizierung der verdrängten Feindseligkeit auf die Dämonen. Sie allein sind es jetzt, welche Befriedigung an dem Leiden der Wöchnerin empfinden und die reaktiv verstärkte Zärtlichkeit des Mannes kämpft nun gegen sie als Träger seiner eigenen unbewußten Feindseligkeit an: ein Kampf, dessen Wucht und Schwierigkeit wir anerkennen müssen, weil wir erkannt haben, wer eigentlich die Gegner sind. Wer jemals, mit den Resultaten der psychoanalytischen Forschung vertraut, einen neurotischen Mann in jenen Stunden beobachtet hat, da seine Frau in Geburtswehen lag, wird an seiner abnormen Erregtheit und Besorgnis leicht erkennen können, wie sehr diese Situation geeignet ist, die schlummernde Feindseligkeit zu erwecken. Er wird an dem Reaktionscharakter jenes extremen Mitfühlens nicht mehr zweifeln und erkennen, daß es sich auf verdrängter sadistischer Lust aufbaut. Wenn unsere Annahme, daß in der Täuschung und Bekämpfung der die Entbindende bedrängenden Dämonen die Reaktion auf die in die Außenwelt projizierten bösen Regungen dargestellt ist, auf Richtigkeit Anspruch macht, so müssen sich wohl noch Spuren dieses Ursprunges erkennen lassen. Die Wöchnerinnen bei den Tagals werden nicht wenig geängstigt, wenn ihre Männer Feuer um die Hütte legen und in unmittelbarer Nähe der Leidenden ihre Geschosse abfeuern. Deutlicher noch kommt die unbewußt feindselige Motivierung der Schutzmaßregeln gegen die Dämonen in jener Sitte der Türken zum Vorschein, welche ein Schwert unter das Lager der Frau legen. Es erscheint uns aber geradezu als eine Wiederkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden, wenn dasselbe Volk die arme Frau mit dem Stocke schlägt, angeblich um die Dämonen abzuwehren, eigentlich aber um die eigenen feindseligen Impulse

[1] Über eine weitere mitwirkende Komponente vgl. später.

zu befriedigen. Der Vergleich „Den Esel meint man und den Sack schlägt man" ist hier — wenn man ihn so ungalant anwenden darf — wohl am Platz.

Von dieser unserer Erkenntnis aus läßt sich ein Weg zur Erforschung der magischen Gebräuche bei der Couvade finden, da wir vorausgesetzt haben, daß sie einem der Zauberei vorausgegangenen Stadium angehören und auf denselben psychischen Motiven basieren wie diese. Die Zeit- und Kulturdifferenz darf dabei von uns nicht übersehen werden. Die zauberischen Handlungen, deren Analyse wir eben versucht haben, finden wir zumeist bei halbzivilisierten Völkern, die magischen dagegen, von denen nun die Rede sein soll, bei kulturell tiefer stehenden, wenn auch nicht geradezu wilden Stämmen. (Die von Frazer berichteten Gebräuche aus Europa sind entstellte und zum Aberglauben herabgesunkene Resterscheinungen von Magie.) Wir werden, Freud folgend, annehmen, daß diesen primitiveren Stämmen ein noch höheres Maß von Ambivalenz eignet, als den vorgeschritteneren Völkern, bei welchen wir eben die ambivalente Einstellung als das Hauptmotiv bei der Entstehung zauberischer Handlungen erkannt haben. Es wird also etwa bei den Dayaks auf Sarawak und den Pomla in Gujarad eine noch stärkere latente Feindseligkeit gegen ihre Frauen vorhanden sein. Die Couvade dieser und anderer Völker beruht auf imitativer oder homöopathischer Magie. Die magische Handlung soll, wie die zauberische, die Schmerzen der Gebärenden lindern beziehungsweise aufheben. Während dieser Zweck aber bei den zauberischen durch Überlistung und Beschwichtigung der Dämonen erreicht wird, erfüllt ihn das magische Zeremoniell durch die Übernahme der Schmerzen. Wir wissen bereits, welches das Prinzip der Magie ist: die „Allmacht der Gedanken". Die Wilden glauben daran, daß die Nachahmung eines Vorganges, das Erscheinen des wirklichen Vorganges nach sich ziehe. Ihr Wunsch ist nicht nur der Gedanken, sondern auch der Wirklichkeit Vater. Rufen wir uns einige Fälle dieser Couvadeform ins Gedächtnis zurück: der Mann legt manchmal die Kleider der Frau an, er begibt sich zu Bett und windet sich in Schmerzen. Gewiß ist eines der Motive, welche zu so starker Identifikation führen, Mitgefühl mit der Frau, doch wir glauben, daß Mitleid und Mitgefühl, in solcher Intensität auftretend, kein einfaches, sondern ein sehr kompliziertes Gefühlsphänomen ist, welches sich auf der Basis der Verdrängung sadistischer und der

Sublimierung masochistischer Triebkomponenten konstituiert hat. Wir glauben der Erklärung näher kommen zu können, wenn wir annehmen, daß die Schmerzen einmal nicht simuliert, sondern wirkliche waren. Sie wurden von den Männern vorgestellt, und zwar mit Lustbetonung und dabei wirklich am eigenen Leib empfunden. Ein solches Maß echten und ungeteilten Mitgefühls werden wir primitiven Menschen zuzuerkennen um so weniger geneigt sein, weil es uns selbst — soweit wir uns seelisch gesund betrachten — mangelt. Wir erinnern uns aber, dergleichen Identifizierungen in der Symptomatologie der Neurose begegnet zu haben. Als Beispiel möchte ich folgendes anführen: Eine an Zwangsneurose erkrankte Frau fühlte sich von ihrer Freundin durch eine deplacierte Bemerkung empfindlich gekränkt. Sie bezwang ihren starken Unwillen und gab ihn der Freundin durch keine Äußerung zu erkennen. Am nächsten Tage fühlte sie sich ganz matt und elend und beschrieb mit folgenden Worten ihren Zustand: „ich bin so zerschlagen, als wenn mich jemand stark geprügelt hätte". Die Patientin konnte, unterstützt durch ihre außergewöhnliche, intellektuelle Begabung erkennen, daß die verdrängten Rachewünsche gegen ihre Freundin zu dieser Reaktionsleistung geführt hatten. Sie hatte den intensiven Wunsch, die Taktlose so stark schlagen zu dürfen, unterdrückt, und ihr eigener Zustand erwies sich nun als der Ausdruck einer Selbstbestrafung für die unausgeführte Absicht. Wir verstehen es nun, wenn die die Couvade haltenden Männer sich behandeln lassen, als wenn sie krank und elend wären. Es ist so, als hätten sie wirklich die Schmerzen gelitten, welche sie ihrer Frau gewünscht haben. Dabei wurde kein Unterschied zwischen Wunsch und Wirklichkeit gemacht. Es herrschte die „neurotische Währung" (Freud), welche der primitiven so nahe steht. Wenn wir in den alten Gesetzbüchern finden, daß nach der Regel Auge um Auge, Zahn um Zahn gestraft wurde, wenn also die Talionsgesetzgebung unbeschränkte Geltung hatte, so werden wir uns nicht darüber verwundern, daß gerade dieselben Schmerzen von den Männern empfunden wurden, welche sie den Gebärenden gewünscht haben. Diese unsere Annahme über den Ursprung der Couvade aus der Ambivalenz der Gefühlsregungen darf uns nicht vergessen lassen, daß die Entstehung des Gebrauches weit zurück liegt und er nun als Zeremoniell ohne verständlichen Sinn oder mit unterlegtem neuen Sinn weiterbesteht.

Wir haben angenommen, daß in dem Ehemann böswillige Wünsche auf sadistischer Grundlage erwacht sind. Notwendigerweise muß ihre Unterdrückung die masochistische Triebkomponente in relativ gesteigerter Intensität wachgerufen haben. Im Kräftespiel zwischen sadistischen und masochistischen Tendenzen und im Ringen zwischen feindseligen und zärtlichen Regungen haben die letzteren, die allein zum Bewußtsein gelangen konnten, den Sieg davongetragen. Wenn wir so die pseudomütterliche Couvade erklärt haben, so befinden wir uns prinzipiell in Übereinstimmung mit Frazer, welcher den Zeitpunkt dieser Couvadeform von vornherein als knapp vor der Entbindung oder bei der Entbindung festlegt. Doch wir haben einen Vorteil vor ihm dadurch erlangt, daß wir einzelne Erscheinungen aufklären können, welche sich seiner Erklärung nicht fügen wollen. Wenn Frazers Hypothese ausreichte, könnte man nicht verstehen, wieso es dazu kam, daß der Mann nach der Entbindung im Bette liegen bleibt, sich wie ein Kranker gebärdet, während seine Frau wohlgemut ihrer Arbeit nachgeht. Logischerweise müßte auch der Vollzug der magischen Handlung zu Ende sein, wenn die Entbindung vorübergegangen ist. Hier hilft uns nun wieder die psychoanalytische Forschung durch den Hinweis auf den Mechanismus der Verschiebung. Das Verbot der Realisierung feindseliger Wünsche gegen die Frau, das der primitive Mensch sich auferlegt hat, geht deshalb über den Zeitpunkt der Entbindung hinaus, weil seine unbewußten Wünsche nicht aufhören, gegen das motorische System zu drängen. Die Versuchung ist nicht geschwunden, sie hat sich nur verschoben, mit ihr müssen auch die Schutzmaßregeln gegen sie wandern. Auch dieses Festhalten des Mannes auf dem Lager hat den Sinn, die Frau vor seinen sexuellen und feindseligen Wünschen zu schützen. Wenn wir bisher den überwiegenden Anteil agressiver Tendenzen am Aufbau der Couvade besonders betont haben, so ist doch nicht zu vergessen, daß auch sexuellen Wünschen durch sie eine Hemmung erstehen sollte. Der Anteil sexueller Wünsche ist sicher an der hohen psychischen Spannung dieser Zeit mitschuldig. Freilich müssen wir dabei die primitive Stufe der beobachteten Völker beachten: der Mann hat in der letzten Zeit keinen geschlechtlichen Verkehr mit der hochschwangeren Frau gepflegt und ihre durch ihren Zustand erhöhte Hilflosigkeit wird für ihn zur steten Versuchung[1].

[1] Es muß hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Frau in diesem Zustande besonders geeignet ist, den unbewußten Vergleich mit dem

Anderseits verbietet ihm abergläubische Furcht die sexuelle Vereinigung. Die gehemmte Libido liefert nun einen bedeutsamen Beitrag zu der angeborenen und durch die Situation der Frau aktuell gewordenen sadistischen Triebkomponente des Mannes: sie wird in latenten Haß gegen die Frau umgesetzt. Böse Wünsche erwachen nun gegen die Schwangere, nach deren Leib der Mann sich sehnt und die ihm dennoch verboten ist.

Fragen wir freilich bei den Völkern an, welche die Couvade ausüben, welchen Grund sie für diese Sitte anzugeben wissen, so werden wir ganz unerwartete Auskünfte erhalten, deren Sinn uns auf den ersten Blick gezwungen, gekünstelt erscheint. Die Miautse z. B. geben an, es sei in der Ordnung, daß die Frau, welche so lange gelitten habe, sich erhole. Bei den Koramas erfuhr Thurston als Grund der Couvade, „daß des Mannes Leben wertvoller sei als das der Frau, und deshalb verdiene er es, daß man sich mehr um ihn kümmere". Ähnlich klingen die anderen Erklärungen. Wir würden derartige unzureichende Erklärungsversuche, wenn wir sie in der Analyse eines Neurotikers antreffen, als Rationalisierungen bezeichnen. Wir müssen uns sagen, daß es wenig Sinn hat, diese Völker selbst nach dem Zwecke der Couvade zu fragen. Denn es ist wahrscheinlich, daß der alte Brauch, der doch offenbar einen Sinn gehabt hat, nun zu einer Zeremonie herabgesunken ist, welche mit Rücksicht auf die Tradition ausgeübt wird, ohne damit eine klare Vorstellung seiner Absicht zu verbinden. Bleiben wir aber bei unseren Resultaten, so müßten wir sogar behaupten, daß auch die Ahnen der heute die Couvade haltenden Völker, also die Schöpfer der Sitte, uns keine befriedigende Auskunft über ihren Zweck hätten geben können, da die stärksten Impulse, welche zum Aufbau dieser Institution nötigten, unbewußt waren. Wir werden deshalb annehmen, daß in ihren Erklärungen eine Entstellung der wirklichen Motivierung stattgefunden hat. Da sie den wirklichen Zusammenhang nicht erfassen konnten, haben sie einen anderen konstruiert, welcher durch Umordnung des Materials zu einem neuen Ziele (Fiktion, als hielte der Mann das Wochenbett) entstanden ist. Denselben Vorgang hat

ersten Liebesobjekt des Mannes, seiner Mutter zu erwecken und daß vielleicht das bei vielen Völkern eingehaltene Verbot des Geschlechtsverkehrs mit der Frau während der letzten Zeit ihrer Schwangerschaft einem unbewußten Wiederaufrichten der Inzestschranke entspricht.

Freud als bedeutungsvoll für die Systembildung der Neurosen und Wahnideen aufgezeigt und ihn dadurch erklärt, daß die unter der Wirkung unbewußter Vorgänge entstandene intellektuelle Zusammenhanglosigkeit und Unverständlichkeit einer Symptomenreihe durch die „sekundäre Bearbeitung" zugunsten eines neuen Sinnes beseitigt wurde. Das beste Kennzeichen dieser „Systembildung" ist nach Freud[1], daß „jedes der Ergebnisse desselben mindestens zwei Motivierungen aufdecken läßt, eine Motivierung aus den Voraussetzungen des Systems — also eine eventuell wahnhafte — und eine versteckte, die wir aber als die eigentlich wirksame, reale anerkennen müssen". In unserem Falle geht die sekundäre Bearbeitung dahin, die Couvade als ein männliches Wochenbett anzusehen; die eine sekundäre Motivierung faßt das Liegenbleiben des Mannes nach der Entbindung eben als Folgeerscheinung des fiktiven Männerkindbettes auf. Die unbewußten Motive erweisen es aber als Schutzmaßregel gegen das Andrängen feindseliger und sexueller Wünsche. Der soziale Zweck der Couvade ist also ein doppelter: primär, die Frau gegen die latente feindselige und sexuelle Agression des Mannes zu schützen, sekundär und fiktiv die Geburtsschmerzen der Frau zu lindern.

Es müssen noch zwei Erscheinungen zur Bestätigung dieser Hypothese herangezogen werden. Die erste ist die allgemeine Tabuierung der Schwangeren bei den primitivsten Völkern, welche sich ebenfalls als Schutzmaßregel gegen die Gelüste des Mannes erweist. Unter den Saragacosindianern z. B. muß sich die Frau, sobald sie die Geburtswehen spürt, in eine aus Laub zu diesem Zwecke bereitete Hütte zurückziehen, wo sie Aufenthalt nimmt. Diese Verbannung ist die Folge des Aberglaubens, daß der Geist des Teufels den Mann an das Haus fesseln würde, falls die Frau darin zu Bett gebracht würde[2].

Jene Fälle von Aberglauben, die Frazer von den Völkern in Europa erzählt, müssen ebenfalls in diesen Zusammenhang eingereiht werden: Die Frauen erleichtern einerseits ihre Geburtsschmerzen, wenn sie ein Kleidungsstück des Mannes anlegen, anderseits können sie ihre Schmerzen auf den Mann abwälzen, der von der Geburt

[1] Freud, Totem und Tabu, p. 88.

[2] Viele Beispiele solcher Tabuierung bei Frazer, The golden bough, Third Edition, Taboo and the perils of the soul, II. Bd., p. 150 f.

nichts weiß und sich in geheimnisvollen Wehen windet. In diesem Aberglauben, der sicherlich der imitativen Magie seine Entstehung verdankt, wird es ganz klar, daß die ambivalente Gefühlseinstellung, welche wir bei dem Manne vermuteten, auch bei der Frau anzutreffen ist. Sie hat hier ihren Ausdruck eben in jener „transference of pains" gefunden. Denn wenn die Frau durch das Anlegen eines männlichen Kleidungsstückes ihre Schmerzen vermindert, was anderes soll diese primitive Therapie besagen, als daß sie ihre Leiden weniger schwer empfindet, wenn sie sich beständig vor Augen hält, sie erdulde sie um des geliebten Mannes willen, er sei indirekt ihr Urheber? In der Erinnerung an seine Liebe liegt die Schmerzlinderung. Doch die feindselige Strömung gegen ihn macht sich ebenfalls geltend: Die Schmerzen werden auf den Mann übertragen; die Ungeduld der Gebärenden beschuldigt ihn wegen ihrer Qualen. Der primitive Mensch glaubt ja immer, wenn er Schmerzen leidet, ein anderer sei schuld daran und so projiziert die Wöchnerin ihre feindseligen Regungen auf den Mann.

Es ist selbstverständlich, daß meine Erklärung nicht beanspruchen kann, alle Faktoren, welche zur Entstehung und Ausgestaltung der pseudomütterlichen Couvade führen, herangezogen und untersucht zu haben. Es sind gewiß noch andere seelische Regungen an ihrer Psychogenese beteiligt und religiöse und soziale Verhältnisse haben sicher ihre Entwicklung intensiv beeinflußt. Eine Schwierigkeit der Untersuchung ergibt sich daraus, daß sich in diese Couvadeform beständig Verhaltungsmaßregeln der postnatalen Couvade eingemischt und an ihren späteren Formungen auch mitgearbeitet haben, so daß nun beide Formen vielfach ineinander übergehen. Ich will hier, weil mir die Erwägung wichtig erscheint, einige interessante Beispiele einer solchen Mischform anführen, die ich einer jüngst erschienenen Arbeit von Isidor Scheftelowitz entnehme[1]: „Bei den marokkanischen Juden verschließt der Vater nach der Geburt eines Knaben in den ersten acht Tagen allabendlich sorgfältig die Türen, liest in Gegenwart der nächsten Verwandten, die sich im Zimmer der Wöchnerin versammelt haben, mehrere Stunden lang aus der Bibel vor, dann zieht er mit der Spitze eines Degens einen Kreis um

[1] Das stellvertretende Huhnopfer. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIV. Bd., III. Heft, Gießen 1914. Vgl. auch Seligmann, „Der böse Blick", II, p. 339.

das Bett, in dem sich Mutter und Kind befinden. Nachdem die Verwandten das Zimmer verlassen haben, wird der Degen neben das Kind gelegt . . . Ein ähnlicher Brauch herrschte auch sonst bei den Juden. Man legte ein Schwert zu Häupten der Wöchnerin und dieses Schwert wurde dreißig Tage lang in jeder Nacht einmal rings um das Bett, an den Wänden und auf der Erde herumgeschwenkt[1] . . . In Karlsruhe pflegte man ehemals, nachdem das neugeborene Kind abends ins Bett der Wöchnerin gelegt war, um das Haupt der Wöchnerin und des Kindes ein Messer im Kreise herumzuschwingen mit den Worten: „Ich bekreise dich, Kindbetterin, und dein Kindbetterkind, | Wieviel Sterne über'm Dach, | So viel Malochim (‚Engel') soll'n sein wach." Diesen Brauch nannte man „Bekreisen"[2]. Bei den slawischen Juden ist es üblich, zum Schutze einer Wöchnerin gegen böse Geister an den Wänden des Schlafzimmers mit einer Kohle oder mit Natron Kreise zu machen, innerhalb deren die Worte geschrieben werden: „Adam und Eva außer der Dämonin Lilit"[3]. Wir sehen hier wieder allerlei Schutzmaßregeln gegen die Dämonen, welche den früher angeführten gleichen; auch das Hantieren mit Messer und Degen erinnert an den Vorgang bei den Türken in Zentralasien. In diesen Formen zauberischer Handlungen sollen aber sowohl Mutter als Kind vor Dämonen geschützt werden. Sollten in dem jungen Vater auch feindselige Regungen gegen das eben geborene Kind lebendig sein? Wir wenden uns nun der weit bedeutsameren und ausgebreiteteren diätetischen Couvade zu.

β) Die diätetische Couvade.

Wir wissen schon, worin diese Couvadeform besteht: in Enthaltung von bestimmten Speisen und in einer Reihe anderer Verhaltungsmaßregeln. Die Vor- und Rücksichten, welche der arme Vater eines neugeborenen Kindes zu beobachten hat, erscheinen uns fast unglaublich. Wir würden eine so außerordentliche Rücksichtnahme, wenn wir sie in der Analyse eines Neurotikers antreffen, als die seelische Reaktion auf verdrängte feindliche Impulse

---

[1] Nach E. Samter, „Geburt, Hochzeit und Tod", 1911, p. 48.

[2] Mitgeteilt von Frau Abr. Dünner, Köln, geborene Wormser aus Karlsruhe.

[3] Abraham Löwysohn, „Sefer Mequore Minhagim", Berlin 1846, p. 91 f.

gegen das Kind ansehen. Denn als Begründung aller dieser Gebräuche wird regelmäßig Sorge um das Kind angegeben. Wir kennen die bei den Zwangsneurotikern herrschende peinliche Gewissenhaftigkeit, Überzärtlichkeit und -besorgnis als eine Reaktionsleistung gegen die im Unbewußten lauernde Versuchung, seine bösen Wünsche zu realisieren. Wir werden nicht zögern, in allen diesen Verhaltungsmaßregeln Schutzbauten zu erkennen, welche dem Impulse, dem Kinde zu schaden oder es zu töten, einen wirksamen Damm entgegensetzen sollen. Wir verstehen allerdings noch nicht, wieso es dem ungeborenen Kinde schaden kann, wenn der Vater Holz fällt oder vom Schildkrötenfleisch ißt. Wir begnügen uns auch nicht mit der Auskunft, welche Frazer uns gibt: daß hier ein Fall von sympathetischer Magie vorliegt. Es scheint, als könnte uns die Analogie mit den Symptomen der Zwangsneurotiker einen Weg aus der anscheinenden Absurdität der Vaterriten zeigen. Ein zwangsneurotischer Patient Freuds gab als einen der ihn peinigenden Gedanken an[1]: Wenn ich Fräulein X. heirate, wird meinem Vater (im Jenseits) etwas widerfahren. Die formale Ähnlichkeit mit den Gedanken der uns hier beschäftigenden Völker, wie z. B.: Wenn ich eine heftige Bewegung mache, wird dies meinem (noch ungeborenen) Kinde schaden, tritt deutlich hervor. Es erhebt sich nun die Frage, ob dieser formalen Ähnlichkeit eine inhaltliche, gedankliche entspricht. Wir wissen, daß bei jenem Zwangsneurotiker durch die Rekonstruktion der ausgefallenen Zwischenglieder der wirkliche Verlauf seines Gedankenganges wiederhergestellt werden konnte. Es war eine falsche Verknüpfung (Substitution) von ihm gefunden worden, welche den wirklichen Sinn seiner Zwangsgedanken sowohl für ihn selbst als auch für jeden anderen unkenntlich machte. Sie gingen von der Erinnerung an Kindheitsszenen aus, in welchen rachsüchtige Wünsche gegen den Vater erwacht waren. Was soll es nun heißen, wenn z. B. ein indianischer Vater sich vor der Geburt seines Kindes verbietet, schwere Arbeiten zu verrichten, Plätze, wo ein Tier getötet wurde, nicht zu betreten, gewisse Tiere nicht zu töten und nicht zu verzehren? Auch hier haben Substitutionen im Gedankengange der Völker stattgefunden. Es wird uns durch die psychoanalytische Deutungstechnik nicht schwer, einigen von diesen Maßregeln den

[1] Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 3. Folge. Leipzig und Wien 1913, p. 123 ff.

verlorengegangenen Sinn wiederzugeben; andere werden um so schwieriger aufgeklärt werden, je mehr Entstellungen, Auslassungen und Verschiebungen die ursprüngliche (berechtigte) Verknüpfung erlitten hat. Doch wir erkennen in ihnen allen Verbote von Ersatzhandlungen, welche dem Konflikte zwischen Drang nach Triebbefriedigung und seiner sozial bedingten Gegenströmung entstammen: „Die Trieblust verschiebt sich beständig, um der Absperrung, in der sie sich befindet, zu entgehen und sucht Surrogate für das Verbotene — Ersatzobjekte und Ersatzhandlungen — zu gewinnen. Jeden neuen Vorstoß der verdrängten Libido beantwortet das Verbot mit einer neuen Verschärfung"[1]. Auf diesem Wege der Verschiebung kommt der größte Teil des Zeremoniells, das der Vater bei der Couvade einzuhalten hat, zustande. Die gefürchtete Folge des verbotenen Tuns — das Kind würde krank werden und sterben — war einst der erwünschte Erfolg der Durchsetzung feindlicher Regungen. Wenn die Dayaks dem werdenden Vater verbieten, irgend etwas zu tun, was einen verletzenden Charakter hat, wird der primäre Grund des Verbotes klar. Diese Maßregel reiht sich an jene Tabuvorschriften, welche bei den wilden Völkern verbieten, scharfe Waffen und schneidende Instrumente im Hause zu halten[2]. Es hat seine volle Berechtigung, wenn der Vater keine Waffen berühren, keine schweren Arbeiten verrichten, kein Tier töten und essen darf, denn diese Handlungen sind Ersatzhandlungen der verbotenen Realisierung seines Todeswunsches gegen das Kind.

Versuchen wir uns die seelische Situation des primitiven Menschen, welcher eben Vater geworden ist, vorzustellen. Von väterlicher Zärtlichkeit wird man bei ihm wenig vermuten können. Ein fremdes Wesen ist in sein Heim gekommen und er fühlt keine Lust, diesen kleinen Erdenbürger zu ernähren. Ja, im Gegenteil, er verspürt den Impuls, das Kind zu töten, und zu verzehren. Die tiefere Motivierung dieses Wunsches wird uns später klarer werden. Vorläufig brauchen wir nur darauf hinzuweisen, daß noch jetzt einzelnen Völkern Kindesmord und Verzehren von Kindern nicht unbekannt sind. Mit der Entstehung väterlicher Gefühle, über die noch zu sprechen sein wird, werden diese ursprünglichen Wünsche nicht vernichtet, sondern zurückgedrängt und endlich verdrängt; sie

[1] Freud, Totem und Tabu, p. 28.
[2] Freud, Totem und Tabu, p. 91.

sind unbewußt geworden. Doch sie bleiben nichtsdestoweniger wirksam. Das Verbot wird beständig gefährdet durch das Andrängen unbewußter Impulse und ist genötigt, seine Grenzen zu verschieben und zu erweitern, da es auch Ersatzhandlungen die Triebbefriedigung nicht gestatten will. Die Psychoanalyse konnte die seelischen Wege zeigen, welche vom Wunsch aus zum Aufbau solcher Schutzmaßregeln gehen.

Wir dürfen wieder zur Bestätigung unserer Behauptung, daß Schutzmaßregeln gegen die aggressiven Tendenzen des Mannes vorliegen, auf die Tabuierung des Neugeborenen (und seiner Mutter) hinweisen, die sich bei den meisten primitiven Völkern findet[1]. Unter den Bantustämmen darf der Mann sein Kind während der ersten drei Monate nicht sehen. Auf der Insel Tumleo ist die Frau und das Kind für fünf bis acht Tage tabu, während welcher Zeit ihr Mann sich ihr nicht nähern darf. Bei den Hereros wird für Frau und Kind eine eigene Hütte gebaut, in welcher sie die Tabuzeit verbringen. Den Männern ist es verboten, die Hütte zu betreten, bis die Nabelschnur vom Kinde getrennt ist. Jede Übertretung würde sie zu Schwächlingen machen und sie würden erschossen werden, wenn sie mit Speer und Bogen in den Krieg ziehen.

Einige Bräuche innerhalb der diätetischen Couvade fordern unsere spezielle Aufmerksamkeit. Was sollen die grausamen Blutproben, welche wir bei den Karaïben und anderen Völkern gefunden haben, bedeuten? Wir haben von du Tertre gehört, daß den Vätern bei den Karaïben nach Abschluß der Fastenzeit tiefe Wunden von ihren Freunden beigebracht werden und die Qualen, welchen die Opfer dann durch das Waschen mit Gewürz ausgesetzt werden, mit bewundernswerter Geduld um des Kindes willen ertragen werden. Hartland weist einen ähnlichen, wenn auch milderen Brauch bei den Ureinwohnern von Celebes nach: Nach der Geburt des Kindes geht der Vater baden. Wenn er aus dem Wasser steigt, erwarten ihn seine Nachbarn und schlagen ihn den ganzen Weg bis zu seiner Wohnung mit Rohrstäben. Zu Hause angelangt, ergreift der Vater drei Pfeile, schießt sie über die Hütte, indem er sagt: „Ich wünsche meinem Sohne viel Glück, möge er

[1] Nach Frazer, Taboo and the perils of the soul. II. Bd., p. 150 ff. Vgl. auch Heinrich Ploss, „Das Kind in Brauch und Sitte der Völker", 3. Auflage, I. Bd., p. 30 ff.

wachsen und ein kräftiger Mann werden". Diese Minahasseezeremonie besteht also in einer Züchtigung des Vaters und einem Zauberspruche. Wir wissen, daß die Zauberformeln etwa den Schutzformeln der Neurotiker entsprechen: sie sollen die eigenen bösen Regungen abwehren. Jener Minahasseemann, welcher seinem Sohne viel Glück und das Emporwachsen zur kräftigen Männlichkeit wünscht, hat eine Regung in sich zu bekämpfen, welche ihn zur Ermordung eben jenes Sohnes treiben will. Der kleine Zug, daß er Pfeile über die Hütte schießt, gibt uns einen symptomatischen Anhaltspunkt, wen eigentlich der Pfeil treffen sollte. Der Schuß wird zu einer Kompromißhandlung, in der feindselige und zärtliche Regungen sich zu einem gemeinsamen Ausdruck zusammenfinden. Wir haben es von hier aus nicht schwer, auch der Psychogenese jener grausamen Züchtigung näherzukommen. Sie wird des Kindes wegen ertragen: in der Person des Vaters, behauptet Hartland, macht das Kind die ersten Proben seiner Tapferkeit, Ausdauer und Standhaftigkeit durch. Doch der Grund dieser Identifizierung ist nur der, daß in dieser zugunsten des Kindes abgelegten Blutprobe zugleich eine Bestrafung liegt, welche die Stammesgenossenschaft dem neuen Vater erteilt. Sie bestraft ihn so, als habe er wirklich das Verbrechen begangen, nach dem es ihn unbewußt gelüstete, als habe er die Tabuverbote übertreten. Auch diese Bestrafung beruht also auf der „Allmacht der Gedanken". Es ist so, als hätte die Tabuübertretung sich am Missetäter nicht spontan gerächt und der Stamm, welcher durch den Frevel (den er wünschte) bedroht ist, vollziehe nun die Bestrafung[1]. Freud hat uns gezeigt, daß die strenge Sühnung der Tabuübertretung auf der Angst vor der Infektionsfähigkeit des Tabu, also auf Versuchungsangst, basiere[2].

Wir können noch an einzelnen Zügen wahrscheinlich machen, daß die grausame Zeremonie des Schröpfens und Prügelns den Sinn einer religiösen Sühnung für die unbewußten Regungen hat. Bei vielen Völkern muß sich der Vater nach der Geburt eines Sohnes Sühn- und Bußezeremonien unterwerfen. Anderseits wird er, wenn das Kind vorzeitig stirbt, von den Frauen beschuldigt und be-

[1] Zugleich befriedigen die Nachbarn ihre feindseligen Gelüste gegen den eigenen Vater, dessen Repräsentant der eben Vater Gewordene unbewußt wird.

[2] Freud, Totem und Tabu, p. 66.

straft[1]. Signor Modigliani, welcher bei den Eingeborenen von Nias wohnte, war Zeuge einer belustigenden häuslichen Szene[2]. Sein Gastgeber fiel über die ausgespreizten Beine des Reisenden. Das war eine ernste Sache, die geeignet schien, Unglück über das noch ungeborene Kind zu bringen. Das schwangere Weib des Eingeborenen steigerte ihren Zorn über diesen Unfall so sehr, daß ihr Mann froh war, den Schlägen, welche sie ihm mit einem vom häuslichen Herd geholten Brennholz versetzte, zu entfliehen. Wir sehen in dieser so unzeremoniellen Szene die private Analogie der Minahasseezeremonie, wenigstens was ihre unbewußte Motivierung anbelangt. Endlich soll unsere Deutung noch durch ein Detail, das wir der anschaulichen Schilderung la Bordes entnehmen, unterstützt werden: Bei dem Blutziehen der Karaïben reibt man das edle Blut des Vaters dem Kinde ins Gesicht, im Glauben, daß dies sehr dazu dient, das Kind großmütig zu machen. Wir wollen nicht daran zweifeln, daß in dieser Handlung die Erinnerung daran fortlebt, daß das Blut ursprünglich dem Kinde angehörte, daß das Kind selbst einst das Opfer der grausamen Triebbefriedigung war, welche jetzt am Vater zur Kräftigung seines Babys ein geeignetes Objekt findet. Wenn wir noch eines Beweises bedurften, würden wir darauf hinweisen, daß das Blut bei allen Völkern als äußerst wirksames Apotropäum gilt. Der Sinn der Blutprobe wird besonders in folgender Zeremonie klar[3]: Bei einigen ungarischen Zigeunerstämmen wird das Kind gleich nach der Geburt in Lappen gehüllt, auf dem sich einige Blutstropfen des Vaters befinden. Man glaubt dadurch, das Kind bis zur Taufe vor den Nachstellungen der Hexen und Krankheitsdämonen zu bewahren. Aus demselben Grunde läßt der Vater des neugeborenen Kindes bei einem siebenbürgischen Zigeunerstamm einige Tropfen seines Blutes in das vor dem Zelte lodernde Feuer rinnen, indem er dabei spricht; „Wollt ihr Blut, so gebe ich euch hier Blut; das Blut meines Kindes gehört aber dem großen Herrn im Himmel, dem Christus, der euch mit jüdischen Ketten fesseln wird.“ Der Hinweis auf die früher gegebene Analyse der Dämonenfurcht wird

[1] Vgl. die früher angeführten Angaben Dobritzhoffers

[2] Erzählt von Hartland, Vol. II, p. 402.

[3] Nach H. v. Wlislocki, Aus dem inneren Leben der Zigeuner. 1892, p. 95 f. Zitiert bei Scheftelowitz, „Das stellvertretende Huhnopfer“, p. 48.

genügen, um zu erkennen, welchen seelischen Regungen dieses Zeremoniell entstammt[1].

Es wird uns, wenn wir an die talionsartige Wirkung des Tabu denken, nicht verwunderlich erscheinen, wenn der Vater dieselbe Qual erleidet, welche er seinem Kinde zufügen wollte. In der Analyse der Neurotiker wird es klar, daß ihre Selbstbeschädigungs- und Selbstmordimpulse Selbstbestrafungen für auftauchende böse Wünsche sind. Doch auch die Symptomatologie nichtanalytisch behandelter Neurotiker zeigt denselben Vorgang.

Wenn wir bemerkt haben, wie die Angst vor der Infektionsfähigkeit des Tabu in der Bestrafung des Vaters wirksam war, so werden wir sie auch für das Verbot, das Haus zu verlassen, verantwortlich machen; trotzdem scheint es uns, als müßten noch andere Motive dieses Verbot begründet haben. An sich werden wir es verstehen als eine Ausdehnung der Beschränkung, welcher ein Vater bei den Völkern der Couvadegebräuche unterworfen ist. Auch die Könige bei den Primitiven sind oft, wie Frazer gezeigt hat, dem Verbot unterworfen, ihr Haus bei Tage zu verlassen[2]. Bei dem Vater wird es sich darauf stützen können, daß ihm die Versuchung, Verbotenes zu tun (etwa: Tiere zu töten, Bäume zu fällen usw.) außerhalb des Hauses näher tritt als zu Hause. Doch wird uns noch eine Determinierung dafür nahegelegt durch die Angst, es könne dem Kind während seiner Abwesenheit etwas zustoßen, was durch die Allmacht der Gedanken sich erfüllen könnte, wenn er es wünscht. Was sich uns also als Überzärtlichkeit darstellt, ist eigentlich die Reaktion auf böswillige Impulse gegen das Kind, deren intensiven Verdrängung wir die verstärkte Zärtlichkeit für dasselbe zuschreiben. Wieder bietet die Neurosenpsychologie eine Parallele zu diesem Verhalten. So äußerte eine von Freud behandelte Hysterika eine überzärtliche Besorgnis für die Mutter. Sie mußte von überall ängstlich nach Hause eilen, um sich zu überzeugen, daß der Mutter nichts widerfahren sei. Die Analyse wies nach, daß diese Überbesorgnis nur scheinbar unbegründet war, denn es war in ihr die Furcht wirksam, böswillige Wünsche, welche die

[1] Es sei hier nur kurz darauf verwiesen, daß in allen diesen Riten zugleich eine Blutsbrüderschaft zwischen Vater und Kind begründet wird.

[2] Frazer, Taboo and the perils of the soul. The burden of royalty, p. 132 ff.

Patientin einst gegen ihre Mutter gehegt hatte, könnten sich während ihrer Abwesenheit erfüllen. Der den Tabuzuständen und den Neurosen gemeinsame Verschiebungsmechanismus läßt uns verstehen, daß bei einzelnen Völkern die ganze Familie von einem solchen Verbot betroffen wird, wie z. B. bei den Abiponern. (Hartland berichtet von den galizischen Juden, daß sie keinem Familienmitgliede des Hauses, in welchem ein kleines Kind ist, erlauben, nach Sonnenuntergang auszubleiben, weil sonst das Kind seiner Ruhe beraubt würde.) Wenn junge lebenslustige Eheleute in unseren Kulturländern manchmal behaupten, daß sie durch die Sorge für ihr Kind beständig am Ausgehen verhindert sind, obwohl, objektiv gesehen, hinreichend Schutz für das Kind (etwa durch Zuhausebleiben einer zuverlässigen Person) vorhanden ist, so werden wir darin Spuren eines solchen primitiven Ausgehverbotes erblicken, an dem eine mit unbewußter Feindseligkeit verbundene Überzärtlichkeit einen, wie mir scheint, entscheidenden Anteil hat.

Es scheint mir hier am Platze zu sein, die oft herangezogene Analogie mit dem Seelenleben der Neurotiker fortzusetzen. Ein etwa 50jähriger Mann meiner Bekanntschaft fiel mir durch seine stete, extrem intensive Besorgnis für seine Kinder und durch die eigenartige Behandlung auf, welche er ihnen angedeihen ließ und für welche mir der Ausdruck „quälende Zärtlichkeit" am besten zu passen scheint. Er äußerte als Grund seiner Besorgtheit stets, daß seine Kinder kein Talent hätten, es im Leben zu nichts bringen, sich durch ihre Dummheit selbst Schaden zufügen würden. Es sprachen keinerlei Anzeichen dafür, daß sich diese Prophezeiungen erfüllen würden. Seine Beaufsichtigung über seine drei Söhne erstreckte sich so sehr aufs Detail, daß er jede ihrer Bewegungen bekrittelte, von ihren geringfügigsten und unwichtigsten Handlungen Schaden für sie fürchtete, ihnen unausgesetzt Warnungen und Ermahnungen zuteil werden ließ usw.[1] Dies alles aber tat er in einer

[1] Sein Benehmen erinnert mich an die — allerdings bewußte — Taktik Petrucchios in der „Widerspenstigen Zähmung" Shakespeares. Das trotzige Kätchen beklagt sich darüber in folgender Weise (IV. 3):

„And that which spites me more than all these wants,
He does it under name of perfect love;
As who should say, — if I should sleep or eat,
'Twere deadly sickness, or else present death."

von Feindseligkeit und rührendster Zärtlichkeit seltsam gemischten Art. Seine Kinder litten nicht mehr unter dieser seiner Eigenart als er selbst. Denn ihn störten die unbegründeten Sorgen nicht nur in seinem Berufe, sondern sie bedingten auch seine ganze Lebensgestaltung und brachten ihn um alle Daseinsfreude. Als sein zweitältester Sohn — sicherlich unter dem starken Eindrucke der väterlichen Überzärtlichkeit — an Zwangsneurose erkrankte, steigerte sich die Sorge und der Haß, die sich auf diesen Sohn richteten, in so bedenklicher Weise, daß nur eine Entfernung des Kranken aus dem Hause dem Vater eine, wenn auch kurze, Beruhigung bringen konnte. Mir gegenüber sprach der Vater oft über den Zustand seines Sohnes in einer Art, die man am besten als haßdurchtränktes Mitleid charakterisieren kann. So sagte er einmal — der Sohn fühlte sich während dieser Periode der psychoanalytischen Behandlung gerade subjektiv wohl — er leide so stark unter dem Mitgefühl mit dem jungen Manne, daß er (der Vater) die Nachricht, der Kranke habe seinem Leben durch einen Revolverschuß ein Ende gemacht, mit Ruhe aufnehmen würde. Wenn in dieser Bemerkung und in manchen Unterredungen mit dem Kranken die latente Feindseligkeit des Vaters manchmal zutage trat, so wurde sein Verhalten gegenüber dem Sohne im wesentlichen durch die beschriebene Überzärtlichkeit bestimmt. Kein Opfer schien dem Vater zu hoch, keine Mühe zu schwer, keine Entbehrung zu hart, als daß er sie nicht zum Wohlergehen seiner Söhne auf sich genommen hätte. Wie hier, so läßt sich wohl in zahlreichen Affektäußerungen anderer neurotischer Väter, das Symptom extrem erhöhter Zärtlichkeit und Gewissenhaftigkeit als eine Reaktionserscheinung auf entgegengesetzte Regungen früherer Zeit auffassen. Es gab eine Epoche, da das kleine Kind noch nicht seine Liebe in dem Maße wie heute fordern konnte und da es manchmal als Hemmung in den Beziehungen von Mann und Frau verspürt wurde[1]. An Hand der Analyse einer Symptomhandlung bei einem jungen Manne, der seine Kinder zärtlich liebte, konnte Freud zeigen, wie diese unbewußten Impulse vergangener Zeiten wirksam bleiben und sich als verdrängte Todeswünsche erkennen lassen[2].

[1] Vgl. Ibsens „Klein Eyolf". Ähnliche psychische Situationen werden in meinem Buche „Arthur Schnitzler als Psychologe" (J. C. Bruns, Minden 1914) der analytischen Betrachtung unterzogen.

[2] Psychopathologie des Alltagslebens. S. Karger, Berlin. 2. Aufl., p. 89.

Wenn wir uns nun Hartlands und Frazers Erklärungen erinnern, dann werden wir zuerkennen müssen, daß die Annahme einer sympathetischen Magie als Motivierung der Couvadegebräuche zwar ihre volle Berechtigung hat, daß aber erst die Erforschung der unbewußten Vorgänge die notwendige Vertiefung der Erklärung ermöglicht. Das einzige Band, das Menschen der primitiven Zeit miteinander verknüpft, ist die Stammesgemeinschaft (Kinship). Was dem Vater geschieht, muß auf das Kind wirken. Die „Allmacht der Gedanken" als Erklärungsprinzip läßt uns die Vaterriten als Kompromißleistungen aus dem psychischen Kräftespiel zwischen bewußter Zärtlichkeit und unbewußter Feindseligkeit erkennen. Das Buß- und Sühnezeremoniell der Couvade läßt verstehen, daß hier das Schuldbewußtsein, auf bösen Wünschen aufgebaut, an der Entstehung einer sozialen Institution als zentrale psychische Kraft beteiligt ist.

Ein Vergleich der gefürchteten Folgen, welche eine Tabuübertretung bei den Primitiven und bei den Zwangsneurotikern mit sich bringt, ergibt folgendes: Jedes Durchbrechen einer Tabuvorschrift wird bei den Wilden mit Unheilserwartungen beantwortet, die den Übeltäter selbst betreffen. Der Zwangsneurotiker fürchtet meistens unheilvolle Wirkungen seiner Verbotübertretung für andere: Diese könnten krank werden oder sterben. Freud hat diese Differenz mit den Worten gekennzeichnet: „Der Neurotiker verhält sich hiebei wie altruistisch, der Wilde wie egoistisch." Wir bemerken, daß die Völker, welche die diätetische Couvade halten, sich den Neurotikern ähnlich verhalten. Eine Erklärung dafür ergibt sich aus der früher angeführten Tatsache, daß die Sitte bei primitiven und wilden Völkern nicht gefunden wird und auf Stämme begrenzt erscheint, welche eine Zwischenstellung zwischen den höchsten und den niedrigsten Kulturstufen einnehmen. Wir werden diese Tatsache mit der Verschiebung der Unheilserwartung von sich auf andere in Verbindung bringen und folgenden Hergang mit hoher Wahrscheinlichkeit konstruieren können: In einer Zeit tieferer Kultur bestanden bei diesen Völkern Tabuvorschriften, welche dem Schutze des neugeborenen Kindes dienten. Jede Tabuübertretung wurde durch Unheilserwartungen verhütet, die der Vater für sich selbst empfand. Die sekuläre Verdrängung brachte es mit sich, daß, je mehr der seelische Ursprung der Vaterriten dem Bewußtsein verloren ging,

die Befürchtungen, welche sich an die Verbotübertretung knüpften, dem geliebten Kinde zugewendet wurden. Zugleich ist eine Wiederkehr des Verdrängten in entstellter Form zu konstatieren, da die Folgen der Verbotübertretung eben für jenes Objekt gefürchtet werden, dessen Existenz zum Aufrichten des Verbotes Anlaß gab. Wir dürfen diesen Verlauf durch zwei Argumente wahrscheinlicher machen. Wir haben früher Tabuvorschriften bei wirklich primitiven Völkern angeführt, welche den Vater für eine gewisse Zeit von seinem Kinde separierten. Wenn der Vater eine der Tabuvorschriften übertrat, widerfuhr ihm selbst ein Unglück, z. B. er wurde in der Schlacht getötet usw.[1]. Hier dürfen wir die Vorstufe der als Couvade bezeichneten Vaterriten sehen. Ferner wird uns auch hier der Hinweis auf die Psychoneurotiker gute Dienste tun. Wir wissen, daß die Unheilbefürchtungen des Zwangsneurotikers zuerst der eigenen Person gelten und erst im Laufe seiner Krankheit auf andere geliebte Personen übertragen werden[2].

Wir verspüren hier die Versuchung, die Couvade und ihre Schicksale noch weiter zurück zu verfolgen; wir gelangen dann zu einem Stadium, in welchem die schwangeren Frauen und die neugeborenen Kinder den sexuellen und feindseligen Impulsen des Wilden schutzlos preisgegeben waren. Doch wir möchten auch gerne erfahren, ob sich noch Spuren der absonderlichen Couvadegebräuche als Institutionen in unserer Gegenwart finden lassen. Ich meine, dies wird nicht allzu schwer sein, denn wir nehmen an, daß die ambivalente Gefühlseinstellung immer mehr einer geregelteren, balancierteren Gefühlslage wich und unser Sinn sich immer mehr den realen Forderungen des Lebens anzupassen wußte. Wir dürfen deshalb vermuten, daß alle jene Einrichtungen, welche das Wohl der Mutter gewordenen Frau und des eben geborenen Säuglings fördern wollen, ihren Ursprung dort haben, wo die Realität und die Verdrängung böser Wünsche siegten. Es klingt zwar paradox, ist deshalb aber um nichts weniger richtig, daß aus der Couvade und ähnlichen Bräuchen sich Institutionen ableiten, die einen eminent sozialen Charakter haben: Mutterschutz und Säuglingsfürsorge.

---

[1] Es widerspricht dieser Vermutung nicht, daß auch bei einzelnen Völkern mit Couvadegebräuchen noch die Tabuierung besteht. Sie befinden sich eben im Übergang von einer tieferen zu einer höheren Kulturstufe

[2] Freud, Totem und Tabu, p. 66.

γ) Die Psychogenese der Vergeltungsfurcht.

Ich könnte mit den vorangehenden Erklärungsversuchen diese Arbeit beschließen, wenn nicht das durchgängige und hervorstechendste Merkmal der diätetischen Couvade einer besonderen Untersuchung wert wäre. Wir werden in dem Verbot, gewisse Tiere zu töten und zu verzehren, eine aktuelle Verschärfung totemistischer Beschränkungen erkennen. Es erhebt sich die Frage, durch welche Motive dieses Verbot seine Aktualität und Schwere erhielt.

Wollen wir den abergläubischen Völkern glauben, so müssen wir annehmen, daß das Töten eines Tieres wieder dem Kinde schaden könnte. Die Tiere wären also nach unserer Deutung Ersatzobjekte für das Kind und die Lust, sie zu töten, auf sie erst sekundär übertragen worden. Doch einige schwerwiegende Umstände nötigen uns, diese relativ einfache Darstellung zu vermeiden. So bezieht sich das Verbot in den meisten Fällen auf große Tiere; wenigstens ist es sicher, daß diese die primär unter das Verbot fallenden sind. Es ist nicht einzusehen, warum das Emu, der Bär, das Känguruh und andere große Tiere für das Kind geschont werden sollten. Es würde doch näher liegen, das kleine Wesen, das noch nicht oder eben erst geboren wurde, in einem kleinen Tiere vorzustellen und zu schonen. Eine andere Beobachtung gibt uns zu denken. Auch bei den Urubunnastämmen in Australien soll der neue Vater kein Emu, kein Känguruh oder sonstiges großes Tier erlegen. Der Geist des Kindes würde ihn begleiten, die Tiere warnen und den Bumerang vom Ziel ablenken[1]. Bei diesem primitiveren Stamme, sowie bei dem Unmatjerastamm in Australien fürchtet also der Vater von einer Übertretung des Jagdverbotes für sich und ein neues Detail tritt in unsere Darstellung: Der Geist des Kindes begleitet ihn. Von jenen Stämmen gerade, bei denen die Couvade noch lebendig ist, berichtet Frazer folgenden Glauben[2]: Die Indianer von Cayenne weigern sich, gewisse große Fische zu essen, weil sie sagen, sie trügen die Seele eines Verwandten. Die kalifornischen Indianer behaupten, daß die Körper großer Tiere die Seelen früherer Generationen enthalten. Sie wollten einen alten grauen Bären nicht töten, weil sie dachten, es hause

[1] Baldwin Spencer und J. F. Gillen, „The native tribes of Central Australia", London 1899.

[2] Frazer, The golden bough, V. Bd., p. 285 f.

die Seele der verstorbenen Großmutter darin, und suchten diese Annahme dadurch zu begründen, daß die Gesichtszüge des alten Bären Ähnlichkeit mit dem verwelkten und runzeligen Antlitze der alten Frau zeige. Freud hat auf Grund eines großen Materials und einer zwingenden Deduktion nachgewiesen, daß die Totemtiere ursprünglich einen Ersatz für den Vater bilden. Diese Argumente machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß die Primitiven in jenen verbotenen Tieren nicht das Kind, sondern ihre Ahnen erblicken. Was soll es nun aber bedeuten, daß bei Ankunft eines Kindes jenes Verbot, den Vater nicht zu töten und zu verzehren, eine Verschärfung erfährt? Es scheint mir, als würden die Opfergebräuche nach der Kindesgeburt uns darüber einige Aufklärungen geben können. Gleich nach der Geburt eines Kindes schlachtet der Dayak auf Borneo der Kinderdämonin Indu Rarawi ein Huhn. In Assan opfert der Vater bei der Geburt eines Kindes dem Geiste seines Urahnen zwei Hühner; auch bei den Miautse in Canton und bei den Limbu (Bengalen) opfert der Priester den Ahnen ein Huhn[1]. Die Pampasindianer in Argentinien, ebenso wie die Patagonier opfern ein Pferd, das gemeinsam mit Verwandten verzehrt wird. Hier scheint ein offenbarer Widerspruch vorzuliegen. Einerseits sollen gewisse Tiere des Kindes wegen geschont werden, anderseits werden eben dieselben Tiere um des Kindes willen geopfert. Wieder gibt uns Frazer eine entscheidende Aufklärung[2]. Er zeigt an vielen Beispielen, daß die Sitte, die Erstgeborenen zu töten, in vielen Teilen der Welt verbreitet war. So wurde bei einigen Stämmen von Neusüdwales das erstgeborene Kind vom Stamme gegessen, als ein Teil von religiösen Zeremonien. Die Eingeborenen von Rook an der Ostküste von Neuguinea töteten alle Erstgeborenen. In Indien war noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Opferung der Erstgeborenen allgemein. Wenn in Uganda das erstgeborene Kind eines Häuptlings oder einer wichtigen Person ein Sohn war, wurde er von der Hebamme erwürgt und dem Vater berichtet, daß das Kind tot geboren wurde. Die Kutonaquaindianer von Britisch-Columbia beten die Sonne an. Wenn eine Frau schwanger ist, betet sie, indem sie sagt: „Ich habe ein Kind. Wenn es geboren ist, werde ich es dir darbringen; hab' Mitleid mit uns." Wenn der

[1] Nach J. Scheftelowitz, „Das stellvertretende Huhnopfer", p. 8 f.

[2] Frazer, The golden bough. The eating God, p. 166 f.

König von Moab von den Israeliten belagert und hart bedrängt war, nahm er seinen Sohn, der an seiner Statt regieren sollte, und opferte ihn als Brandopfer auf der Schutzmauer. Phönizische Geschichte, sagt ein alter Schriftsteller, ist voll von solchen Kindesopfern. Der Prophet Michah fragt[1]: „Soll ich meinen Erstgeborenen für mein Vergehen, die Frucht meines Körpers, für die Sünde meiner Seele geben?" Jahwe selbst fordert, daß ihm alle Erstgeborenen, sowohl Menschen als Tiere geopfert werden[2]: „Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben[3]." Später wird eine Unterscheidung zwischen Schafen, Ochsen, Böcken und Menschen, Eseln etc. gemacht: Die Erstlinge jener mußten immer geopfert werden, die der späteren waren zurückkaufbar. Einer ähnlichen Umwandlung und Milderung begegnen wir bei den Sabinerstämmen. Festus sagt[4]: Seit es zu grausam schien, unschuldige Knaben und Mädchen zu töten, wurden sie, bis sie erwachsen waren, gehalten und dann versteckt über die Grenze gebracht. Frazer behauptet, daß die italienischen Völker in späteren Zeiten nur bei wichtigen Ereignissen Zuflucht zum Kindesmord genommen haben, während es früher Sitte war, die Erstgeborenen jährlich den Göttern zu weihen.

Wir sehen, wie die Tötung der Tiere wirklich den Ersatz für den Kindesmord bildete. Doch eine vertieftere Einsicht in diese komplizierte Frage kann sich erst ergeben, wenn wir untersuchen, welche Motivierung die so grausame, religiöse Sitte des Kindesmordes hatte. Es konnte nicht ein so rationalistischer Grund wie die Rücksicht auf in Zukunft drohenden Nahrungsmangel sein, da die Wilden sich keinerlei Gedanken für den folgenden Tag machen. Sie würden auch, wenn sie sich zu solchen Erwägungen herbeiließen, eher die Spätgeborenen als die Erstgeborenen getötet haben. Frazer glaubt aus seinem Beweismaterial schließen zu dürfen, daß die Sitte bei verschiedenen Völkern verschiedene Motivierungen hat. Bei den Semiten, den Italienern und anderen Völkern erscheint das Opfer als ein Tribut, welcher Gott gezollt wurde, gleichsam als

---

[1] Michah V, 6—8.

[2] Exodus XIII, 1, 2.

[3] Exodus XXIII, 29.

[4] De Verborum significatione, zitiert nach Frazer, The golden bough. The dying God, p. 166 ff. Aus Frazer entnehme ich auch die folgenden Beispiele.

eine Abgabe, mit welcher die Gottheit zufrieden war, obwohl sie das Ganze hätte fordern dürfen. In anderen Fällen aber ist der Tod des Kindes ein Ersatz für den Tod des Vaters, welcher durch das Opfer seines Nachkommens sich eine neue Lebensdauer erwirbt. Beide Erklärungen aber können nicht Anspruch darauf erheben, die letzten psychischen Motive der religiösen Opferung von Kindern aufgedeckt zu haben. Auch hier ist eine weitere Vertiefung notwendig.

Wir wissen, daß den Primitiven ihr Gott, der also das Opfer des Kindes verlangte, als ihr Vater erschien. Die Psychoanalyse hat erwiesen, daß die Gottesvorstellung im Leben des einzelnen und der Völker in der Vaterverehrung und -erhöhung ihren Ursprung hat. Die Sühnevorschrift, das erstgeborene Kind Gott zu opfern, ist also eigentlich das Gebot, dem Großvater seinen Enkel zu geben. Dabei wird immer vorgestellt, daß der Vater durch dieses Opfer versöhnt, befriedigt wird, als wenn er vorher durch eine Missetat des Sohnes in seiner Würde verletzt worden wäre. Die religiöse Opferung des Kindes hat immer Sühnecharakter. Welches Vergehen des primitiven Menschen soll dadurch gut gemacht werden und warum gerade durch diese so grausame, so unmenschliche Sitte?

Vielleicht erhalten wir Auskunft darüber, wenn wir uns dem zweiten Motiv zuwenden, das Frazer für die Kindesopferung angibt: der Tod des Sohnes soll das Leben des Vaters verlängern. In Peru z. B. starb der Sohn, damit der Vater leben könne. In vielen Fällen scheint der Glaube vorzuliegen, das Kind könne durch Aufsaugen der Lebenskraft des Vaters seinen Tod herbeiführen. Frazer nimmt an, daß dieser Glaube dem Gedanken an die Seelenwanderung entstamme. Tatsächlich läßt sich der Seelenwanderungsglaube als bestimmend für diese Furcht aufzeigen. Ein Bantuneger am unteren Kongo würde es z. B. sehr übel aufnehmen, wenn man ihm sagte, sein Sohn sehe im ähnlich. Er würde fest daran glauben, daß er selbst nun bald sterben müsse. Ebenso bilden sich die Galelaresee ein, daß die Ähnlichkeit des Kindes mit dem Vater dessen Tod zur Folge haben müßte: nachdem es des Vaters Abbild oder Schatten gestohlen hat, muß dieser bald sterben[1]. Doch wir haben unzweideutigere Zeugnisse: Die Hindus sind der Meinung,

---

[1] Frazer, The golden bough. Taboo and the perils of the soul, p. 88.

daß der Mensch buchstäblich wieder geboren wird, und zwar in der Verkörperung seines Sohnes. So lesen wir in den „Gesetzen von Manu", daß „der Mann nach der Empfängnis seines Weibes ein Embryo und von ihr wiedergeboren wird; dazu ist der Ehestand des Weibes, daß er durch sein Weib wiedergeboren wird." Der Vater ist also nach der Geburt seines Sohnes in einer sehr heiklen Lage. Kann er selbst, indem er sein eigner Sohn ist, abgetrennt von seinem Sohne leben? Stirbt er nicht vielmehr in eigener Person, wenn er in der Form seines Sohnes zum Leben kommt? In einigen Kasten, wie z. B. bei den Kathris, wird tatsächlich eine Leichenfeier für den Mann veranstaltet, sobald sein Weib im fünften Monat der Schwangerschaft ist. Durch eine gesetzmäßige Fiktion ist es erlaubt, in seiner eigenen Person wieder zum Leben zu kommen; denn nach der Geburt eines Sohnes wird der Hindu mit seinem Weibe formell wiederverheiratet, was als stillschweigende Zulassung zum Leben angesehen werden mag, wenigstens, daß er in den Augen des Gesetzes am Leben ist. Nach Frazers Ansicht ist die Vaterschaft bei vielen Völkern ein sehr zweifelhaftes Vorrecht: „Denn, wenn du durch das Erzeugen eines Sohnes stirbst, kannst du sicher sein, wieder zum Leben zurückzukommen? Seine Existenz ist jedenfalls eine Drohung für die deine und schlimmstenfalls kann sie deinen Untergang mit sich bringen. Die Gefahr scheint hauptsächlich in der Geburt des ersten Sohnes zu liegen; wenn du darüber hinwegkommst, bist du nach menschlichem Ermessen gerettet. Tatsächlich kommt es zu dem schmerzlichen Dilemma: „Bleibst du oder er am Leben?" Elterliches Empfinden läßt dich sterben, damit er lebt; Eigenliebe sagt: „Lebe und lasse ihn sterben; du bist in der Blüte deiner Jahre, du zierst den Kreis, in welchem du lebst, du bist nützlich, der Gesellschaft sogar unentbehrlich. Er ist nur ein Kind und wird nie vermißt werden." Diese Gedankenfolge, so widersinnig sie uns auch scheint, kann, wie Frazer versichert, leicht zur Sitte der Tötung des Erstgeborenen geführt haben. Es ist uns noch nicht klar, ob wir keine Möglichkeit haben, die Absurdität der Furcht vor dem Erstgeborenen in den seelischen Zusammenhang aller Menschen einzureihen. Welche seelischen Vorgänge können wohl den Anstoß zu einem solchen Glauben gegeben haben? Die Vorstellung von der Wiedergeburt des Vaters in seinem ältesten Sohne mag die merkwürdige Regelung der Nachfolgerschaft in Polynesien

hervorgebracht haben: Sobald der König einen Sohn hatte, war er genötigt, dem Thron zugunsten des Kindes zu entsagen, und das Kind wurde als Herrscher proklamiert. Sein Vater war der Erste, der ihm die Huldigung erwies, indem er ihm die Füße küßte, und ihn zum König ernannte. Diese Sitte der Nachfolgerschaft erstreckt sich nicht bloß auf die Herrscherfamilie, sondern überhaupt auf die vornehme Welt; deren Mitglieder hatten ebenfalls auf Rang, Ansehen und Stellung bei der Geburt eines Sohnes zu verzichten. Ein Mann, der bis gestern etwa den Rang eines Barons hatte und der seine Untergebenen Zeremonien halber nur mit entblößtem Oberkörper nahekommen ließ, war heute zu einem ganz gewöhnlichen Sterblichen herabgesunken, dem keine Reverenz erwiesen wurde, wenn ihm seine Frau nachts einen Sohn geboren hatte und das Kind am Leben geduldet wurde. Auf das Kind ward nun aller Respekt übertragen, denn der Geist des Vaters hatte ihn bei der Geburt des ersten Sohnes verlassen und war in dem Kinde wiedererschienen.

Die Psychogenese des Seelenwanderungsglaubens wurde noch nicht genügend aufgeklärt. Wieder wirft hier die psychoanalytische Forschung einen Lichtstrahl in das Dunkel: Sie sagt uns, daß die Situation des Vaterwerdens die Erfüllung einer alten Sehnsucht bedeutet, welche dem infantilen Ödipuskomplex entstammt. Der Sohn, welcher einst in Kindeszeiten dem Vater den Tod wünschte, um seine Stelle bei der Mutter einzunehmen, ist nun selbst zum Manne und zum Vater geworden. Eine elementare Umwälzung im Seelenleben des Mannes setzt nun ein. Wir wissen, daß das psychische Emportauchen der sogenannten Vergeltungsfurcht von hier seinen Ausgang nimmt[1]. Der neue Vater fürchtet nun ein ähnliches Verhalten des Sohnes gegen ihn selbst wie es sein früheres gegen den eigenen Vater war. Es werden nun in ihm mannigfache Gefühle unbewußt erwachen. Diese Situation ist geeignet, ein Triumphgefühl in ihm zu erwecken: er ist ja jetzt selbst Vater und hat die alten Kinderregungen partiell zur Erfüllung bringen können; jene Regungen, welche ihn dazu trieben, es dem Vater gleich zu tun. In diesem Triumphgefühl lebt eine Art nachträglichen Trotzes, welcher dadurch aktuell wird, daß das einstige väterliche Sexualverbot so

[1] Vgl. Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. 1912, p. 99.

radikal übertreten wurde, daß man selbst Vater wurde. Auf der andern Seite sind Reue und Zärtlichkeitsregungen so stark, wirkt der nachträgliche Gehorsam, so daß es geboten scheint, den erzürnten Vater zu versöhnen. Wir haben früher darauf hingewiesen, daß Frazer als das zweite Motiv des Kindesmordes die Tendenz anführt, das Kind als Sühnopfer der Gottheit zu bringen. Wir verstehen nun — da ja die Psychoanalyse die Gottheit als deifizierten Vater erwiesen hat — warum ein solches Sühnopfer notwendig ist. Es erscheint als eine Reaktionserscheinung auf das Wiederaufleben alter Kinderregungen: Wir würden sagen, daß das Vaterwerden Erinnerungsspuren an die infantile Konstellation wachgerufen hat.

Doch wir kehren zur Betrachtung des Seelenwanderungsglaubens primitiver Völker zurück. Die Vergeltungsfurcht war es, neben anderen Faktoren, welche den Glauben an das Wiedererscheinen des Vaters im Sohne erweckte und zur Sicherung des eigenen Lebens zum Kindesmord führte. Die Identifizierung mit dem Vater wird dazu benützt, gegen das Kind die Vatergefühle zu aktivieren. Diese sind zwar bewußt nur liebevolle, jedoch die harte Behandlung durch den eigenen Vater bringt es zustande, daß in das Identifikationsstreben auch grausame und feindselige Impulse mit einfließen. Von dem Kinde wird gefürchtet, daß es selbst diejenigen Wünsche fühlen und zur Tat bringen könnte, welche einst vom Inzestverbot betroffen wurden. Wir haben aber früher gesehen, daß auch gegen den Vater des Mannes ein Gefühl der Furcht lebt. Es herrscht also eigentlich in dem eben Vater Gewordenen eine doppelseitige Vergeltungsfurcht: Er fürchtet von seinem Vater wegen der partiellen Erfüllung verbotener Regungen bestraft zu werden, anderseits daß auch das Kind gegen ihn dieselben Wünsche hegen wird[1]. Dieses so komplizierte Gefühlsphänomen wird seiner seelischen Entstehung und seinen Mechanismen nach klarer, wenn wir mit Berücksichtigung gleich zu erwähnender Tatsachen an-

[1] Über die doppelseitige Vergeltungsfurcht und ihre Bedeutung für das Hamletproblem handelt Rank, Inzestmotiv, p. 221. Ich bin mir bewußt, in den obigen Ausführungen nur eines der seelischen Motive, welche zum Kindesmord führten, betont zu haben; die anderen blieben hier unberücksichtigt und werden in einem späteren Teile dieses Werkes gewürdigt werden.

nehmen, daß die ambitendente Vergeltungsfurcht des neuen Vaters ursprünglich einheitlich, gleich gerichtet war. Die Wilden sind nämlich fest davon überzeugt, daß im Kinde ein Ahne — wir dürfen hier einsetzen: dessen Großvater — wieder auferstehe. Frazer zitiert eine große Menge von Beispielen, welche uns zeigen, daß der Name von Toten sorgfältig vermieden wird[1]. Anderseits beweist er durch ebensoviele Belege, daß die Primitiven nach einigen Generationen die Ahnen in der Namengebung wiederauferstehen sehen. So tritt uns also der Glaube sowohl in negativer als in positiver Gestalt entgegen. Wenn die Namengebung nach einem Verstorbenen die Erinnerung an ihn wieder auffrischen soll, Zeugnis für die Sehnsucht nach ihm war, so ist die Namensverpönung ein Ausdruck jener abergläubischen Furcht vor dem Toten, welche wir als Vergeltungsfurcht erkannt haben. Also auch hier finden wir wieder die typische, ambivalente Einstellung. Wie läßt sich nun dieser Glaube, im Kinde lebe der Großvater wieder auf, mit dem früheren, das Kind werde den Vater ums Leben bringen, vereinen? Wie mir scheint, nur durch die Vergeltungsfurcht. Beim Anblicke des Kindes mußte sich der Wilde der Verbotübertretung, dessen Zustandekommen eben das Kind seine Existenz verdankt, unbewußt erinnern; es ist so, als ob er sich sagte: auch ich war ein Kind und habe dem Vater Böses gewünscht; ebenso wird dieses mein Kind mir Böses zufügen wollen. Beide Gedanken gehen ineinander über: Furcht vor Strafe, die vom Vater ausgeht, und Furcht vor Wiedervergeltung, welche vom eigenen Kinde droht. Diese beiden Gefühlszüge haben in dem Glauben einen Ausdruck gefunden, der behauptet, das Kind sei eben jener Vater, dessen Rache gefürchtet wird. Dieses ist eigentlich der primäre Aberglaube: das Kind ist sein eigener, wiederauferstandener Großvater. Karl von den Steinen berichtet von den südamerikanischen Indianerstämmen, daß sie den Mann und seinen neugeborenen Sohn den „großen Vater" und den „kleinen Vater" nennen. Wir brauchen nur die Redensart: „das Kind ist der Vater des Mannes" wörtlich zu nehmen, um an eine Wurzel des primitiven Seelenwanderungsglaubens zu gelangen. Die Vergeltungsfurcht ist das eigentliche Movens der Lehre von der Wanderung der Seelen. Erinnerungsspuren an alte infantile, bös-

[1] Vgl. Freud, Totem und Tabu, p. 51.

willige und inzestuose Impulse wurden gerade durch die Ankunft des Kindes wiederbelebt. Wir verstehen nun erst so recht, was der Vater von dem eben angekommenen Baby zu fürchten hat, er fürchtet die Rache des eigenen Vaters. Wir verstehen nun erst tiefer, warum er das Kind tötet: er setzt noch einmal die Haßregung gegen den Verstorbenen durch, er tötet im Kinde noch einmal den eigenen Vater.

Hier könnte man einwerfen, ob wir nicht den Primitiven ein zu differenziertes Seelenleben zugeschrieben haben, für das keine Anzeichen sprechen. Doch wir wollen hier nur ein Beispiel — für viele — aus Frazer entlehnen, um diesem Einwand zu begegnen[1]: „In Whydah an der Sklavenküste von Westafrika, wo die Lehre der Reinkarnation strenge gehalten wird, hat es sich ereignet, daß ein Kind getötet wurde, weil der Fetischmann erklärte, es sei des Häuptlings Vater, welcher wieder zum Leben gekommen sei. Der Häuptling konnte natürlich nicht zugeben, daß er auf diese Weise von seinem Vorgänger vom Throne gestoßen werde. So nötigte er seinen vermeintlichen Vater, zur Welt des Todes zurückzukehren, von wo dieser zu so unpassender Zeit entwichen war."

Wir dürfen nun ruhig den Erfolg unserer Bemühungen übersehen: wir sind von der Analyse der Couvadegebräuche ausgegangen und zu einer — wie ich glaube — neuen und überraschenden Erklärung der Seelenwanderungslehre gelangt. Es darf uns ahnen, daß diese letztere noch nicht ihrer Wichtigkeit entsprechend gewürdigt wurde und daß sie uns Aufklärungen über manche befremdlich und absonderlich erscheinenden Vorgänge im Leben des einzelnen und der Völker zu geben hat. Wir dürfen sie nun als den intellektuell verkleideten Abkömmling der unbewußten Vergeltungsfurcht sowie der Vatersehnsucht auffassen. Wir haben erkannt, daß ihre Psychogenese darauf beruhe, daß im Kinde der Vater seines Vaters wiedergeboren erscheint. Wenn die Primitiven annehmen, daß das Kind sie ums Leben bringen werde, so ist ihre Furcht insoferne berechtigt, als sie diesem wiedererstandenen Vater gilt. Doch die Deutung der Ethnologen wird korrigierbar: das Kind ist im Glauben der wilden Völker nicht die Wiedergeburt seines Vaters, sondern die von dessen Vater. Natürlich bezieht sich diese Behauptung auf eine sehr frühe

[1] Frazer, The dying God, p. 188.

Stufe; später wurde das Kind wirklich mit dem eigenen Vater identifiziert. Wir haben aber gesehen, daß die unbewußten Vorgänge dringend den Schluß nahelegen, daß primär die erste und dritte Generation im Glauben der Primitiven verbunden wurden.

Die Theorie der Seelenwanderung, wie wir sie bei primitiven Völkern gefunden haben, hat, wie Ernest Jones zeigte, eine bedeutsame Analogie in den Phantasien vieler Kinder[1]. Diese glauben nämlich, daß im selben Maße, als sie größer werden, ihre Eltern sich verkleinern, so daß mit der Zeit die gegenseitige Position beider sich umkehren würde. „Diese seltsame Phantasiebildung, die wahrscheinlich eine der Quellen des Glaubens an die Reinkarnation ist, hängt selbstverständlich innig mit inzestuösen Wünschen zusammen, da sie eine Übertreibung des häufigeren Wunsches ist, sein eigener Vater zu sein. Dennoch dient sie auch der feindseligen Einstellung gegen die Eltern und erfüllt den Wunsch, die wirkliche Situation so abzuändern, daß das Kind denen befehlen kann, die jetzt ihm befehlen." (Jones.) In dieser „Generationsumkehrungsphantasie", wie Jones sie nennt, wird die vergangene und die zukünftige Generation zu einer Einheit verschmolzen.

Nun dürfen wir auch zur zweiten Hypothese Frazers zurückkehren: der Kindesmord ist ein Gott gezollter Tribut. Wir haben früher dargetan, daß diese religiöse Zeremonie den Wert einer psychischen Reaktionsleistung besitze, daß sie den erzürnten Vater durch das Opfer des Kindes versöhnen will. Wir dürfen nun aus dem Vorhergehenden den Schluß ziehen, daß eine solche Zeremonie ursprünglich durchaus nicht mit der Ausübung des Kindesmordes verbunden war — wahrscheinlich fällt diese ihrem Anfange nach vor dem Entstehen jeder Religion. Der Kindesmord war ursprünglich vielmehr nichts anderes als die Realisierung und Aktivierung der feindseligen Wünsche des Sohnes gegen den Vater, den er in seinem Kinde wiedergeboren glaubte. Die unbewußte Motivierung der Wünsche, welche auf den Kindesmord abzielen, ist hauptsächlich in der Vergeltungsfurcht (dem eigenen Vater gegenüber) zu suchen. Nach diesem Morde erst erwachte die Reue und das Verlangen, das begangene Verbrechen zu sühnen, bemächtigte sich des Primitiven.

[1] Die Bedeutung des Großvaters für das Schicksal des einzelnen. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 1913, Heft 3.

Auch in dieser Opferszene ist wie bei dem Totemopfer[1] der Vater zweimal enthalten. Die Ermordung des Vaters (im Kinde) hat die feindseligen Gefühle befriedigt, die Darbringung des Opfers bedeutet den Sieg der zärtlichen Gefühle. Das Sühnopfer des Kindes erweist sich also als ein Kompromißausdruck, indem es „dem Vater die Genugtuung für die an ihm verübte Schmach in derselben Handlung bietet, welche die Erinnerung an diese Untat fortsetzt"[2]. Die religiöse Opferung des Kindes ist sicherlich später als die völlig unreligiöse Ermordung, die, wie wir annehmen können, einst allgemein war. Wie beim Totemopfer entspricht auch hier die zweifache Anwesenheit des Vaters zwei Bedeutungen, die einander zeitlich ablösen: der Vater ist zuerst das Opfer selbst, hernach derjenige, welchem das Opfer gebracht wird.

Wir dürfen es nun wagen, die so bedeutsame Hypothese, welche Freud von den Vorgängen in der Urhorde gegeben hat, fortzusetzen. Nach der Ermordung des Vaters, welche das wichtigste Ereignis der primitiven Entwicklung, vielleicht der Menschheitsentwicklung, ist, wurde der Bruderclan gebildet. Nachdem die Inzestablösung gelungen war — auf welchem Wege dies geschah, bleibe hier unerörtert — nahm jeder der Brüder (ein oder) mehrere Weiber. Das Kind, das diesem neuen Bunde entsproßte, weckte in seinem Vater die Erinnerung an jene Untat, denn es war der Erfolg der Übertretung des väterlichen Verbotes und machte den Sohn selbst zum Vater. Sein Schuldbewußtsein setzte sich in die Vergeltungsfurcht um. Die Erinnerung an den Vater fand ihren primitiven Ausdruck in dem Glauben, der eben angekommene Junge sei der Vater selbst, der gekommen sei, Rache an seinem Mörder zu nehmen. Denn wie sonst kam ein fremdes und sonderbar kleines, lebendiges Wesen in seine Behausung? (Über den Zusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Geburt hatten die primitiven Menschen die noch bei unseren heutigen Kindern fortlebenden infantilen Sexualtheorien.) Wer anders konnte dieses unheimliche Wesen sein, als der dämonische Vater, dessen Erinnerung beständig in dem schuldbewußten Sohne lebte? Nun aber wehrte sich der Sohn seines Lebens und verteidigte sein Besitztum, das Weib, das ihm der

---

[1] Freud, Totem und Tabu, p. 138.
[2] Freud, Totem und Tabu, p. 131.

kindgewordene und wiederauferstandene Vater nehmen wollte: von Vergeltungsfurcht getrieben, tötete und verzehrte er noch einmal den unsterblichen Vater. Die Reuegefühle und die reaktiv verstärkte Zärtlichkeit stellten sich bald ein, doch die Ambivalenzspannung bleibt bestehen und noch in der religiösen Opferung der Kinder wird das Verbrechen des Vatermordes wiederholt. Die Vatersehnsucht stellte sich wieder wirksam ein und bei den späteren Kindern — oder bei den Kindern einer späteren Generation — kam es zu schweren seelischen Konflikten zwischen den feindseligen und zärtlichen Impulsen gegen den im Kinde wiedergeborenen Vater. In diesem von der Ambivalenz geführten Ringen siegte die Zärtlichkeit und drängte die feindselige Regung ins Unbewußte. Die späteren Kinder werden geschont. Im Laufe der Entwicklung kam es dazu, ein Tier dem Kinde als Ersatzopfer vorzuziehen. Doch die unbewußten Impulse führten die Primitiven immer wieder in Versuchung, den alten Vatermord und die Vereinigung mit dem Vater durch Töten und Fressen des Kindes, dessen Surrogat das Totemtier war, zu vollziehen. Das Verbot wurde verschärft und ausgedehnt; es wurde schließlich so weit verschoben, daß auch die Tötung der Tiere in der Zeit des Vaterwerdens dem Verbot unterlag. Hier erblicken wir den Ursprung der Maßregeln der diätetischen Couvade. Wir sind, von anderen Voraussetzungen ausgehend, zu dem Resultate der Freudschen Totemtheorie gelangt, welche im Totemtiere ein Vatersurrogat erblickt. Wir werden auch nicht zögern, nun mit Lafitau anzunehmen, daß in der diätetischen Couvade eine Erinnerung an die Erbsünde — den Vatermord — vorliegt, und daß ihre Maßregeln wirklich Sühnecharakter tragen, da sie sich sämtlich als Reaktionen auf den Impuls zur Vatertötung erkennen lassen[1]. Freilich ist dies nicht etwa so zu verstehen, daß das Opfer des Kindes ursprünglich ein Versöhnungsversuch der Gottheit war. Wir glauben gezeigt zu haben, daß der Kindesmord dem Kindesopfer zeitlich und psychologisch vorausgeht, und daß in ihm nicht ein Sühneakt, sondern eine von Vergeltungsfurcht und Vatersehnsucht diktierte Handlung war, welche durch das Verzehren des Vaters

[1] Die vorliegenden Erklärungen lassen mit aller nur wünschenswerten Schärfe erkennen, daß der Opferbegriff C. G. Jungs in seinen „Wandlungen und Symbolen der Libido" (Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen. IV. Bd. 1912) ein unhaltbarer ist.

zugleich die Besiegelung der Stammesgemeinschaft bedeutete. Wir können noch verfolgen, wie die Opferung der Kinder allmählich der Opferung des Totemtieres wich. So opferten noch die Russen unter Svatoslav nächtliche Todesopfer bei Dorostolum am Ister, indem sie Hähne und Säuglinge erwürgten und sie dann in den Wogen des Stromes versenkten[1]. Die Wöchnerin im Südtogo nimmt, sobald sie sich wieder vom Bett erheben kann, ein Huhn, wischt damit den Körper des Neugeborenen ab und bringt es dann als Opfer dar[2]. Abraham opfert auf göttliches Geheiß als Stellvertretung seines Sohnes Isaaks, einen Widder[3]. Scheftelowitz[4] zitiert in seinem oben erwähnten Buche das Verbot, das der im dreizehnten Jahrhundert in Barcelona lebende Rabbiner Salomon Ben-Aderet gegen das stellvertretende Huhnopfer in seiner Gemeinde erließ[5]: „Dieser Brauch war in unserer Stadt verbreitet nebst anderen ähnlichen Bräuchen, wie z. B. folgender: Man schlachtet einen alten Hahn als Sühne für einen neugeborenen Knaben und schneidet seinen Kopf ab und hängt den Kopf mit seinen Federn am Eingang des Hauses zusammen mit Knoblauch auf, was ich für heidnisch halte und daher verboten habe"[6].

Wir sehen also, wie das Totemtier an Stelle des Vaters und des neugeborenen Kindes tritt. Das Verbot der diätetischen Couvade, Tiere zu töten und zu essen, ist die Wiederholung des Totemverbotes, den Vater — und als seinen Revenant haben wir das Kind erkannt — zu essen und zu töten, so wie der Kindesmord eine Wiederholung des Vatermordes war. Die Erneuerung verdankt das Verbot der aktuellen Situation des Vaterwerdens, in welcher Erinnerungsspuren an die Urwünsche der eigenen Kindheit wachgerufen werden und in der sich eine mächtige Vergeltungsfurcht bemerkbar macht. Die Völker haben also nur scheinbar eine absurde Behauptung aufgestellt, wenn sie sagen, daß die Tötung eines Tieres durch den Vater dem Kinde

[1] Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere. 1914, p. 326.

[2] J. Spieth, Religion der Eweer. 1912, p. 229.

[3] I. Moses, 22, 13. Über die Bedeutung des Widders vergleiche die in diesem Buche enthaltene Arbeit über das Schofar.

[4] Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, p. 32.

[5] In seinem Werke Šeelot utešuböt, Wien 5572, Bl. 47a, § 395.

[6] Ich muß es mir hier versagen, auf die Ritualmordfrage bei den Juden einzugehen, werde aber an anderer Stelle darauf zurückkommen.

Schaden und sogar Tod bringt, da ja dieses Tier das Kind selbst darstellt[1]. Nun verstehen wir auch das Fastenverbot, das sich ursprünglich nur auf das Fressen des Kindes bezog. Wir werden auch in der gemeinsamen Mahlzeit, welche der Stamm oder die Familie nach der Geburt eines Kindes veranstaltet, den Rest einer alten Totemmahlzeit erkennen können.

Wir haben behauptet, daß die primitiven Völker im Tiere nicht nur ein Surrogat für das Kind, sondern auch für den Vater sehen und — wie aus der Analyse der diätetischen Couvade und des Seelenwanderungsglaubens hervorgeht — zu gleicher Zeit sehen. Die Neurotiker zeigen manchmal dieselbe Anschauung. Der Traum, welcher dem primitiven Seelenleben so nahe steht, kennt dieselben Identifikationen. Ich verdanke Dr. Karl Abraham (Berlin) die Mitteilung zweier Träume, deren Analyse folgendes Resultat ergab: Die Katzen im Traume einer Patientin waren Ersatzobjekte für ihre Eltern. Einen Monat später träumte die Patientin einen Traum, in welchem sie sich selbst als Katze darstellte, die ein kleines Kätzchen bei sich hatte. Ein Hund im Traume einer neurotischen Patientin bedeutete zu gleicher Zeit den Vater, den Träumer und dessen Kind. E. Weiß hat kürzlich in einer Traumanalyse eine ähnliche Identifizierung aufdecken können[2].

Ich verfüge leider über keinen Fall, welcher genaue Analogien aus dem Seelenleben der Neurotiker zu dem psychischen Material der diätetischen Couvadegebräuche aufweist, doch zweifle ich nicht daran, daß andere Psychoanalytiker aus ihrer Praxis Fälle dieser Art anzugeben wissen. Es scheint mir dennoch nicht deplaciert zu sein, wenn ich hier an einer Dichtung, welche schon einmal Objekt psychoanalytischer Betrachtung war[3], gleichsam eine Gegenprobe zu

---

[1] In dieser Anschauung liegt eine jener Verkürzungen vor, die zwangsneurotischen Ausdrucksformen vergleichbar, in die Bewußtseinssprache übersetzt lauten würde: wenn ich das Tier, das eigentlich der Vater ist, töte und verzehre, so wird sich der Vater rächen, indem er sich durch den Tod des Kindes rächt.

[2] „Totemmaterial in einem Traume." Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, Märzheft 1914. Man vgl. Talmud Gittin 57ª; Berakot 57ª: „Wer im Traum einen Hahn sieht, der wird bald einen Knaben haben, wer viele Hähne sieht, der wird viele Knaben haben." Ein ähnlicher Glaube herrscht bei den Sundanesen. Wenn dort eine Frau von einem Huhn träumt, so wird sie bald ein Kind bekommen. (Globus 44, 349.)

[3] Otto Rank, „Der Sinn der Griseldafabel". Imago 1912, Heft 1.

machen versuche. Graf Ulrich in G. Hauptmanns „Griselda" weist manche Züge auf, welche ihn in die Nähe der primitiven Väter zu rücken scheinen. Er zeigt keinen Funken natürlichen Vatergefühls, versichert die Baronin, und soll sogar Maßnahmen getroffen haben, um den Neugeborenen ohne Wissen der Mutter beiseite zu schaffen. Es erinnert an die Anschauungen, welche wir bei Menschen der Urhorde vermuteten, wenn er ausruft: „Was heißt das? Warum gebiert sie? Ich will keinen Sohn! Ich hasse das Kind im Mutterleib. Sie ist mein. Ich habe die Katzen vergiften lassen, weil sie sie streichelte. Soll ich mir eine fremde Kröte gezeugt haben, die ihr das Blut aus den Brüsten saugt?" Die Gräfin Eberhard behauptet, Ulrich sei so erbost auf den noch ungeborenen Wurm, „als ob er in einer andern Welt einen unversöhnlich blutigen Span mit ihm gehabt hätte". Wir werden an die primitive Seelenwanderungstheorie denken, wenn wir die Feindschaft des Grafen so auf den Kampf mit dem Kinde „in einer andern Welt" zurückgeführt sehen. Der Feind „in der andern Welt" ist in Wahrheit der Vater des Grafen und seinem Revenant, dem Kinde, wird nun der alte Haß zugewendet. Der Graf bestätigt das, wenn er auf die verwunderte Frage des Arztes, in welchen Anschauungen und unter welchen Lehrern er wohl groß geworden sei, antwortet: „Meinethalben bei einem Eber, der seine Jungen frißt." Wie eine Wiederkehr des Totemismus und des Kindesmordimpulses beim Neurotiker erscheint es, wenn Ulrich in der seelischen Spannung der Geburtsstunde ausruft:

„Mir würde am liebsten sein, irgend ein sogenanntes reißendes Tier wäre aus einer beliebigen Menagerie in der Nähe ausgebrochen." Graf Heinz: „Ich schwöre Euch, daß er nicht weiß, wo er ist. Er lockert wahrhaftig an seinem Dolche." Wie bei den primitiven Völkern wird auch bei dem Grafen die Tötung eines Tieres ein Ersatz für die Ermordung des gehaßten Kindes[1].

[1] Ich kann mir nicht versagen, hier auf ein Detail hinzuweisen, das reizvoll erscheint. Griselda will nur dann zum Schlosse zurückkehren, wenn ihr befohlen wird, als Magd die Treppen zu waschen. Es ist, als ob das Haus durch den Unwillen und die Begehrlichkeit des Mannes gegen sie unrein (tabu) geworden wäre. Auch Graf Ulrichs Separierung von seiner Gemahlin bei und nach der Kindesgeburt bietet eine individuelle Analogie zu den Bräuchen unzivilisierter Völker; sie ist eine Art Couvade. — Das in der Griseldadichtung hervortretende Gefühl der Eifersucht des Vaters auf die Liebe des Sohnes zu seiner Mutter, das verdrängt zum Aufbau der

Wir glauben, daß uns die Vertiefung in die Vaterriten der Primitiven auch einige speziellere Auskünfte über die Couvadesitten zu liefern imstande sein wird. Wir verstehen es nun besser, warum die Beschränkungen der Couvade besonders strenge beim ersten Sohne eingehalten werden, während bei den späteren Kindern eine Verringerung und Milderung der Verbote beobachtet wurde. Auch die Furcht der Primitiven, welche nach Frazers Behauptung zur Ermordung der Kinder führt, ist besonders stark beim ersten Sohne. Dies wird erklärlich, wenn wir mit Recht dieses Gefühl als Vergeltungsfurcht aufgefaßt haben: der erstgeborene Sohn wächst am frühesten heran und kann dem Vater durch seine Feindschaft und durch den der Mutter zugewendeten Inzestimpuls am ehesten gefährlich werden. Doch der Sohn ist ja ein Revenant des Großvaters; bei der Geburt des ersten Sohnes ist der primitive Mann meistens noch jung; die Haßregungen und die Erinnerung an die dem Vater zugewendeten bösen Wünsche sind noch lebendiger als in späterem Alter, da die Identifikation mit dem Vater immer intensiver gefühlt wird.

Noch ein anderes Detail der Couvade wird uns durch die Psychogenese der Vergeltungsfurcht verständlicher und erhält durch sie einen innigeren Zusammenhang mit dem unbewußten Seelenleben der Wilden: die Blutprobe bei den Karaïben und anderen Völkern.

Die Wunden, welche dem neuen Vater von seinen Freunden und Verwandten beigebracht werden, erweisen sich als Ersatz für die Kastration. Wir wissen, daß die Kastration ursprünglich die Strafe für den Inzest darstellt. Es ist so, als hätte der Mann durch das Vaterwerden den Inzest vollzogen. Wir verstehen das, wenn wir uns daran erinnern, daß die Situation der Kindesgeburt ihm die infantile Inzestkonstellation zur unbewußten Erinnerung gebracht hat. Rank hat viele Beispiele dafür gesammelt, daß Verstümmelungen und Verwundungen den Ersatz der Kastration[1] bilden. Wir brauchen nur auf die zwei Formen der Kronossage hinzuweisen, um hier

Couvade beitrug, tritt noch stärker hervor, wenn der Sohn das mannbare Alter erreicht hat, da er dem Vater gefährlich werden kann. Vgl. die folgende Arbeit über die Pubertätsriten der Wilden.

[1] Otto Rank, „Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage." Kap. IX, 2 Wien und Leipzig 1912.

dieselben psychischen Motive zu finden, die zu einer solchen partiellen Kastration treiben. Kronos schneidet seinem Vater, als sich dieser seiner Gattin zärtlich nähern will, die Zeugungsteile ab. Selbst Vater geworden, fürchtet er von seinen Kindern das gleiche Los, das er Uranos bereitet hat und verschlingt sie sofort nach der Geburt. Nach der orphischen Theogonie soll aber Kronos wirklich von Zeus, ganz wie Uranos von Kronos, entmannt worden sein. Der Verdrängungsfortschritt hat es nun zuwege gebracht, daß in der dritten Generation die gleiche Szene durch eine Verwundung dargestellt wird: Zeus wird von Typhon an den Füßen geschwächt, indem ihm mit einer Sichel die Sehnen ausgeschnitten werden. Eine solche modifizierte Form der Entmannung stellt nun auch die Blutprobe bei den Karaïben dar, denn der Vater erleidet nun die Strafe für seine Übertretung des väterlichen Sexualverbotes. Wir brauchen von unserer früheren Deutung, welche dahin ging, daß die Qualen des karaïbischen Vaters als Bestrafung seiner bösen Wünsche anzusehen sind, nichts zurückzunehmen; die neue Aufklärung ist vielmehr nur eine Vertiefung der alten: In Wirklichkeit wünscht ja der Mann dem Kinde — als Revenant des Vaters — das Glied abzuschneiden, weil er von der Furcht beherrscht ist, daß das neue Wesen (sein Kind und sein Vater zugleich) ihm sein Weib wieder nehmen könnte. Er hatte ja auch, als er klein war, gewünscht, dem Vater den Penis wegzuschneiden (vgl. die Uranos- und Kronossage). Als Bestrafung für diesen, einst dem Vater geltenden Kastrationswunsch wird nun der Mann gleichsam seines Penis beraubt, muß er sich nun Wunden beibringen lassen. Es wird gewissermaßen die Übertretung des väterlichen Sexualverbotes nachträglich wieder gut gemacht, indem man zu jenem Mittel greift, dessen Anwendung, wäre sie früher erfolgt, die Übertretung unmöglich gemacht hätte. Ein Brauch, der bei den Boraus im südlichen Abessynien herrscht, scheint geeignet, unsere Auffassung zu stützen[1]: Die Kinder werden einem Luftgeiste, der Wak genannt wird, geopfert. Wenn unter den Boraus ein Mann heiratet, wird er ein sogenannter Raba und für eine bestimmte Zeit nach der Heirat, wahrscheinlich für vier bis acht Jahre, muß er alle Kinder, welche ihm geboren werden, für den Dämon im Busch hinterlassen. Wenn er aufhört, Raba zu sein,

[1] Frazer, The golden bough, Third Edition, p. 168 ff.

wird er beschnitten und ein Guda. Der Dämon hat nun kein Recht mehr auf die Kinder, welche nach des Vaters Beschneidung geboren wurden. Aber sie werden — aus Vorsicht — in frühem Alter weggeschickt und bei den Watas, einer niedrigen Jägerkaste, aufgezogen. Sie bleiben bei diesem Volke, bis sie aufgewachsen sind, und kehren dann zu ihrer Familie zurück. Frazer vermutet mit Recht, daß die Beschneidung in dieser Sitte ein Bußopfer darstellt, welches den Rest der Kinder von dem Dämon, dem sie sonst gehören würden, zurückkauft[1].

Wir erinnern uns, daß das Kind dem Wilden als die Wiedergeburt seines Vaters erscheint und so können wir es verstehen, daß er bei der Geburt, von unbewußter Vergeltungsfurcht und unbewußten Reuegefühlen beherrscht, nunmehr die Entmannung — oder ihren Ersatz, die Verstümmelung — an sich vollziehen läßt, als nachträgliches Zeichen des Gehorsams gegen den wiederauferstandenen Vater, und als Selbstbestrafung, zu der ihm das Schuldbewußtsein wegen seiner einstigen Wünsche treibt.

Wie bereits bemerkt, wurde in diesem Versuch nur eine kleine Anzahl der seelischen Determinanten der Couvadegebräuche analytisch verwendet. Erst eine ausführliche Analyse der Pubertätsriten der primitiven Völker (vgl. den folgenden Aufsatz) würde weitere wichtige Aufklärungen über das Männerkindbett zu liefern imstande sein. Man wird dann zu der Ansicht gelangen, daß die Verschiebung der Geburt von der Mutter auf den Vater neben der von uns erörterten Bedeutung wirklich einen vollwertigen Sinn hat, der freilich nichts mit Vater- und Mutterrecht zu tun hat. Sie entspricht nämlich der Phantasie des Vaters, das Kind geboren zu haben und kommt einer Annullierung der Geburt des Kindes durch die Mutter gleich. Die affektiven Gründe dieser Phantasie liegen in der unbewußten inzestuösen Fixierung des Kindes an die Mutter, die durch die Geburt geschaffen wurde, und in dem Streben des Vaters, diese Libidofixierung von ihrem Objekt abzulösen und die Liebe des Kindes auf sich selbst zu übertragen. Diese Rückgängigmachung der inzestuösen Einstellung kann aber nicht radikaler durchgeführt werden als dadurch, daß ihr erster und wesentlichster Grund aufgehoben wird: nicht die

---

[1] Auch die jüdischen Überlieferungen nötigen zu dem Schlusse, daß die Beschneidung ein Kastrationssymbol ist.

Mutter hat das Kind geboren, sondern der Vater; ihm soll also seine Liebe zufließen. Auch hier ist es also das Beste, dem, was die Riten darstellen, wirklich Glauben zu schenken, so unsinnig und läppisch ihre Außenseite auch für den ersten Augenblick scheinen mag. Berücksichtigt man, daß in den Pubertätsriten eine Art Wiedergeburt der Knaben durch ihre Väter stattfindet, so stellt sich uns die Couvade als eine zeitlich verschobene Form dieser mit starken Affekten besetzten Phantasie dar. Man vergleiche dazu die große Rolle der unbewußten Vergeltungsfurcht der Väter in den Couvadegebräuchen und die besonders strenge Einhaltung des Rituals bei der Geburt des ersten Sohnes. Die Couvade und die Pubertätsriten würden sonach Auswirkungen derselben unbewußten Gefühlseinstellung in verschiedener Form sein, in denen besonders die Ambivalenz gegenüber dem Sohne hervortritt.

Es scheint uns nun wirklich, als hätten jene Forscher Recht, welche behaupten, daß die Couvade einen Markstein in der Menschheitsentwicklung bedeutet. Denn sie ist gleichsam die Marke, an welcher der Sieg der zärtlichen Regungen für Weib und Kind auf einer bestimmten Kulturstufe erkannt wird. Sie zeigt uns, daß die unbewußte Identifikation mit dem eigenen Vater nun eine dauernde zu werden beginnt und daß die Zärtlichkeit für ihn die Vergeltungsfurcht so erfolgreich unterdrückt hat, daß die Sorge um die neue Generation nun zum zentralen Punkt im väterlichen Gefühlsleben wird. Das bedeutet aber ein Stück Resignation auf eigene Triebbefriedigung, wie es das Aufsteigen zu jeder höheren Kulturstufe bedingt. Es bedeutet zugleich, daß der Vater in diesem Aufgeben eigener Ansprüche die verloren gegangene Befriedigung im Einfühlen in seinen Sohn findet.

Wenn es erlaubt ist, diese Arbeit heiter ausklingen zu lassen, so würde ich mich der Behauptung getrauen, daß in den halbzivilisierten Völkern, welche die Couvade ausüben, ein Schimmer jener Erkenntnis lebt, die wir (frei nach Wilhelm Busch) so formulieren können: Vater sein ist nicht schwer, Vater werden dagegen sehr.

3.

DIE PUBERTÄTSRITEN DER WILDEN[1].

Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker.

Und hat mit diesem kindisch-tollen Ding
Der Klugerfahr'ne sich beschäftigt,
So ist fürwahr die Torheit nicht gering,
Die seiner sich am Schluß bemächtigt.
Goethe.

I.

Die Initiations- und Pubertätsweihen mit ihrem ausgedehnten und eindrucksvollen Zeremoniell können in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben und die soziale Organisation der Primitiven kaum überschätzt werden. H. Schurtz erklärt, sie seien meistens viel großartiger und von weit längerer Dauer als die Feier der Ehe[2]. Diese Bedeutsamkeit wird uns erklärlich, wenn wir uns vor Augen halten, daß diese Riten nicht nur einen Lebensabschnitt markieren, sondern auch die legale Erlaubnis zum Geschlechtsverkehr und zum Kinderzeugen bezeichnen, daß sie den jungen Mann in die religiösen Zeremonien des Stammes einführen und ihm alle jene Rechte zuerkennen, jene Pflichten auferlegen, die für die erwachsenen Stammesgenossen Geltung haben.

Es ist trotz der zahlreichen wissenschaftlichen Untersuchungen, welche den Jünglingsweihen gewidmet wurden, bisher nicht gelungen, den Sinn des sehr komplizierten Zeremoniells, das sie begleitet, zu finden. Kürzlich noch hat der scharfsinnige Forscher J. G. Frazer

---

[1] Nach einem im Januar 1915 in der Wiener psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrage. — Zuerst veröffentlicht in „Imago", Jahrgang 1915/16, Heft 3 und 4.

[2] Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902, p. 96.

erklärt[1], es sei durch eine lange Tatsachenreihe leicht zu erweisen, daß die Sexualbeziehungen der Pubertätszeit im Gedankenleben der Wilden mit ernsthaften Gefahren verknüpft seien, aber die nähere Natur der gefürchteten Gefahr ist noch dunkel. Der Gelehrte gibt der Hoffnung Ausdruck „that a more exact aquaintance with savage modes of thought will in time disclose this central mystery of primitive society[2], and will thereby furnish the clue, not only to totemism, but to the origin of the marriage system".

Ohne Anspruch darauf zu erheben, so hochgespannten Erwartungen genügen zu können, wollen die folgenden Ausführungen einen Lösungsversuch des Rätsels primitiver Pubertätsriten darstellen. Ihre Legitimation zu solchem Wagnis besteht freilich nur darin, daß sie an das so oft bearbeitete Material mit einem neuen Instrument herangeht, dessen Wert sich schon einmal in seiner Anwendung auf die Völkerpsychologie glänzend erwiesen hat: der Psychoanalyse[3].

Suchen wir nach einem Motiv, das den Initiationsriten primitiver Völker in wechselnder Form gemeinsam ist und das sich uns als Ausgangspunkt unserer psychologischen Analyse empfiehlt, so werden wir es in jenen Veranstaltungen finden, die angeblich die Tötung und Wiederauferstehung der zu weihenden Jünglinge bezwecken. Dieses Motiv, das Frazer als „the ritual of death and resurrection" zusammenfaßt, läßt sich besonders gut in den Pubertätsriten der Australneger beobachten, ist aber auch bei den afrikanischen und amerikanischen primitiven Stämmen nachgewiesen und genau geschildert worden.

Um uns ein Bild von dem Ensemble der Pubertätsriten der Primitiven machen zu können, ziehen wir zunächst einige typische Beispiele von den Stämmen Australiens heran: Beim Wonghistamm von Neu-Südwales besteht ein Teil der Pubertätsriten im Ausschlagen eines Zahnes. Nach dieser Operation hört man ein laut summendes Geräusch, das auf folgende Art zustande kommt: ein flaches Holzstück mit durchlöcherten Ecken, durch die ein Strick gezogen ist, wird rund herum geschwungen. Den Uneingeweihten ist es nicht gestattet, dieses Schwirrholz — von den englischen Anthro-

[1] The golden bough. Balder the beautiful. Vol. II, Third Edition. London 1913, p. 278.

[2] Von mir gesperrt.

[3] S. Freud, Totem und Tabu. Wien 1914, Hugo Heller.

pologen „bullroarer" genannt — zu sehen. Frauen dürfen bei der Zeremonie nicht anwesend sein. Sollte dennoch durch Zufall eine Frau Zeugin gewesen sein, wird sie getötet. Es wird gesagt, daß die Jungen weggeschickt werden und ein jeder einem Wesen begegnet, welches halb ein Schwarzer, halb ein Geist ist. Dieses rätselhafte Wesen Thuremlin tötet die Jünglinge, beschneidet sie, bringt sie wieder zum Leben und schlägt ihnen einen Zahn aus[1]. In Deutsch-Neu-Guinea wird beim Jambimstamm die Jünglingsweihe immer in Zeiträumen von einigen Jahren gefeiert, bis eine bestimmte Anzahl junger Leute und eine Menge — Schweine vorhanden sind. Die Beschneidung als die hauptsächlichste Rite der Weihe findet im Walde statt. Während der Prozession dahin schwingen die Männer Schwirrhölzer, die vor den Frauen und Kindern sorgsam geheim gehalten werden. Die zurückbleibenden Frauen weinen und heulen, denn sie nehmen an, daß die Jünglinge von einem schrecklichen Ungeheuer namens Balum verschlungen werden, das sie erst gegen eine stattliche Anzahl von Schweinen wieder herausgibt. Wie können da die armen Frauen sicher sein, jemals ihre Söhne und Brüder wiederzusehen? Der Ort, wo die Beschneidung vollzogen wird, ist eine lange Hütte, welche gegen das Ende in der Höhe abnimmt. Sie soll den Bauch des Ungeheuers darstellen, das nun die jungen Leute verschlingen wird. Um die Sache glaubwürdiger zu machen, sind Augen über den Eingang gemalt, Palmenwurzeln vertreten das Haar. Wie die angsterfüllten Jungen dem Ungeheuer näher kommen, hört man von Zeit zu Zeit dessen Brummen, daß sich, wenn man gleich Asmodi die Dächer entfernte, als das Schwingen von Schwirrhölzern durch Männer in der Hütte erklären würde. Dem Ungeheuer werden die Schweine geopfert. Wenig anspruchsvoll, begnügt es sich aber mit den Schweineseelen, und überläßt seinen Verehrern ihre wohlschmeckenden Körper. Nach der Operation leben die Burschen drei bis vier Monate lang in strengster Abgeschlossenheit im „Bauche des Ungeheuers", dem keine Frau ohne Lebensgefahr nahekommen darf. Es kommt vor, daß ein Jüngling bei der Operation stirbt. Die Männer erklären dann den Frauen, das Ungeheuer habe sowohl einen Menschenmagen als auch einen Schweine-

[1] Die Beispiele sind, wo nichts anderes bemerkt wird, aus Frazers „The golden bough" s. o. und „The belief in immortality and the worship of the death", Bd. I, London 1913, entlehnt.

magen. Unglücklicherweise sei der Jüngling in den Menschenmagen gelangt und dort elendiglich umgekommen. Sobald die Zeit der Einschließung vorüber ist, kehren die Jünglinge unter großen Feierlichkeiten in ihr Dorf zurück. Am Heimweg müssen sie ihre Augen verschlossen halten und jeder wird von einem Manne geführt, der sich wie ein Taufpate benimmt. Die Frauen sind bei der Rückkehr der Jünglinge sehr aufgeregt und schreien und weinen vor Freude. Die Jünglinge stehen, im Dorfe angelangt, wie Statuen da mit geschlossenen Augen. Hinter ihnen befiehlt ein Mann: „O Beschnittene, setzt euch!" Doch die jungen Leute bleiben bewegungslos. Erst nachdem ein anderer Mann auf den Boden stampft und schreit: „O Beschnittene, öffnet die Augen!" schlagen sie langsam einer nach dem andern die Augen auf, als erwachten sie eben aus einer tiefen Betäubung. Frazer weist darauf hin, daß diese jungen Leute angeblich getötet wurden und wiedergeboren werden. Die Simulation einer Neugeburt wird von ihnen aufrecht erhalten, indem sie vorgeben, die gewöhnlichsten Dinge vergessen zu haben und wie Kinder alles lernen zu müssen. Die Beschnittenen gehen aus diesem Grunde beim Rückzug mit geschlossenen Augen und bleiben trotz Aufforderung zum Sitzen stehen: sie benehmen sich, als verstünden sie weder den Befehl noch die befohlene Handlung. Ganz ähnlich sind die Riten bei den Bukauas und den Tami. Auch dort werden die Jünglinge von dem Balumungeheuer verschlungen, das sie gegen viele Schweine wieder herausgibt. Beim Ausspeien beißt oder kratzt es sie und die auf diese Weise beigebrachte Wunde ist die Beschneidung. In der Beschneidungshütte oder im Bauch des Ungeheuers (Balumslum) bleiben sie einige Monate. Sehr realistisch ist derselbe Vorgang beim Kaistamm. Auch hier wird im Walde eine Hütte aufgerichtet, die das Ungeheuer repräsentiert. Vor dem Hause wird ein Gerüst aufgestellt, welches ein Mann besteigt. Die Novizen werden einer nach dem andern vorgeführt. Bei jedem einzelnen macht der Mann am Gerüst die Geste des Verschlingens, während er zu gleicher Zeit einen Schluck Wasser aus einer Flasche trinkt. Man glaubt, daß die Jünglinge nun im Magen des Ungeheuers sind. Ein Schwein wird dem Manne als Sühnegeld geboten, er nimmt es an Stelle des Ungeheuers; ein gurgelnder Laut wird vernommen und das Wasser, welches er soeben geschluckt hat, fällt im Strahl auf die Jünglinge herunter, die nun frei gehen. Dann folgt die Beschneidung.

Frauen ist das Ungeheuer sehr gefährlich, deshalb darf keine Angehörige des Jünglings die Beschneidungsstätte und den benachbarten Boden betreten[1]. Bei den Tami werden die Frauen zur Zeit der Pubertätsriten sogar aus dem Dorfe verbannt und in eigens dazu errichteten Vierteln untergebracht. Um ihnen und den Kindern die übermenschliche Kraft des Ungeheuers, dessen Biß die Beschneidung ist, zu zeigen, werden tiefe Furchen in die Baumstämme geschnitten und als Zeichen dafür ausgegeben, wie das Ungeheuer an dem Stricke zog, mit dem es die Männer an die Bäume banden.

Im Westen von Ceram werden die Knaben zur Pubertätszeit in den Kakianbund aufgenommen. Das Haus dieser Organisation liegt im tiefsten Busch und ist derart gebaut, daß man von außen die darin sich abspielenden Vorgänge nicht sehen kann. Dorthin werden die Knaben mit verbundenen Augen geführt. Wenn alles vor der Hütte versammelt ist, ruft der Hohepriester laut nach dem Geist. Unmittelbar darauf erhebt sich ein fürchterlicher Lärm in der Hütte, der von den Männern darin mit Hilfe von Bambustrompeten gemacht wird. Dann gehen Priester und Knaben einzeln hinein. Sobald ein Knabe darin verschwunden ist, hört man ein dumpfes Geräusch, dann einen furchtbaren Schrei und ein von Blut triefender Speer wird durch das Dach gestoßen. Dies soll heißen: der böse Geist hat den Knaben den Kopf abgeschnitten, ihn in die andere Welt geholt, wo er ihn wiederbelebt und umformt. Beim Anblick des Blutes weinen die Mütter und jammern über den Tod ihres Kindes. An manchen Plätzen werden die Knaben auch in eine Öffnung in Form eines Krokodilrachens oder Kasuarschnabels geworfen und den Frauen wird berichtet, der Dämon habe sie verschlungen. In der Hütte, in der die Beschnittenen mehrere Tage bleiben, hören sie das furchtbare Klirren der Schwerter und die Geisterstimme der Bambustrompeten draußen. Sie müssen ferner mit gekreuzten Beinen und ausgestreckten Armen in der finsteren Hütte sitzen; der Häuptling nimmt die Trompete, legt ihren Mund an den Arm eines jeden Knaben und spricht durch sie in sonder-

[1] In der Zeit eines solchen Festes bei den Kai wagte sich eine Frau, von Neugierde getrieben, zu nahe an das verbotene Dorf im Walde heran. Sie wurde bemerkt, eingeholt und kurzerhand in eine Schweinegrube geworfen, wo sie die Männer erbarmungslos tottraten. Vgl. Richard Neuhauss, Deutsch-Neu-Guinea, Berlin 1911, Bd. III, p. 36.

baren Tönen, welche die Stimme des Geistes imitieren sollen. Er warnt sie unter anderem unter Todesdrohung, die Satzungen des Kakianbundes zu vernachlässigen. Zu Hause trauern die Mütter und Schwestern. Aber eines Tages kommt ein Mann (jedem Knaben ist ein solcher Pate beigegeben) mit der Nachricht., der Dämon habe über Einschreiten der Priester die Knaben zurückgegeben. Der Mann ist anscheinend sehr ermüdet, staubbedeckt; er ist ein Bote aus der anderen Welt. Die Jungen benehmen sich bei ihrer Rückkehr ganz wie die australischen Initiierten: sie scheinen ihr ganzes früheres Leben vergessen zu haben, gehen wackelig, wollen von rückwärts ins Haus treten, verstehen nicht zu essen und bleiben stumm. Ihre „Paten" müssen sie die Alltagsverrichtungen lehren wie die Kinder.

Ganz ähnliche Initiationsgebräuche berichtet L. Frobenius von den Geheimbünden Afrikas[1]: Die Jünglinge, welche in einem bestimmten Bunde im Kongo eintreten, werden einer Reihe von Prüfungen unterworfen, dann in einen totenähnlichen Zustand versetzt und im Fetischhaus begraben. Wieder zum Leben erweckt, haben sie das Gedächtnis für alles Vorhergehende, selbst für ihren Vater und ihre Mutter verloren, ja können sich nicht einmal des eigenen Namens erinnern. Wenn jemand in den Ndembobund eingeweiht werden soll, weist ihn der Priester an, auf ein gegebenes Zeichen hin sich plötzlich tot zu stellen. Der Novize stürzt nun auf irgend einem öffentlichen Platz zusammen; man legt Totengewänder über ihn und trägt ihn aus der Stadt. Die jungen Leute folgen der Reihe nach dem Ersten in den Scheintod. Man nimmt an, daß die so Gestorbenen verwesen, bis nur ein einziger Knochen von ihnen übrig geblieben ist. Nach einer gewissen Zeit, die an den verschiedenen Orten zwischen drei Monaten und drei Jahren schwankt, nimmt der Priester diese Knochen und läßt jeden einzelnen Jüngling wiederauferstehen[2].

Die Geister, welche in Zentral- und Nordaustralien die Kinder wegschleppen, töten und wiederbeleben, ersetzen manchmal die menschlichen Organe durch ihre geistigen; manchmal geben sie mit

[1] Die Masken und Geheimbünde Afrikas. Halle 1898.

[2] Ähnliche Beispiele sind in Fülle in den drei angeführten Werken von Frazer, Frobenius, Schurtz und der von diesen Autoren angegebenen ethnographischen Literatur zu finden.

diesem Geschenk vereint auch Steine, die mit Zauberkraft begabt sind, eine Schlange etc. in den Körper des Neugeborenen. Nachdem der Jüngling mit einem neuen Herzen, einem neuen Lungenpaar usw. ins Leben zurückgerufen wurde, kehrt er in einem mehr oder minder betäubten Zustand in sein Heimatdorf zurück.

Wir begnügen uns mit diesen wenigen typischen Beispielen, welche uns in verschiedener Ausprägung immer wieder zeigen, welche große Rolle das Motiv des Todes, der Wiederauferstehung und der plötzlichen Amnesie in den Pubertäts- und Initiationsriten spielt.

Bevor wir zur Analyse dieser so befremdlichen Riten übergehen, werden wir uns der Schwierigkeiten, welche sich einer restlosen Deutung entgegenstellen, erinnern müssen. Wir werden uns sagen, daß wir in dem Rituale der Pubertätsfeier Veranstaltungen vor uns sehen, die auch bei den primitiven jetzt lebenden Völkern eine lange Entwicklungsgeschichte hinter sich haben, in deren Verlauf ihr ursprünglicher Sinn verloren ging, neue Formen alte ersetzten, unverstandenen Zügen ein neuer Sinn unterlegt wurde; sie gleichen den Träumen erwachsener Menschen, an denen das Bewußtsein eine sekundäre Bearbeitung vorgenommen hat. Es ist Aufgabe des Psychoanalytikers, jene durch die Traumarbeit zustande gekommenen Entstellungen, Verdichtungen, Verschiebungen etc. rückgängig zu machen, und den latenten Sinn des Traumes unter den überlagernden Schichten aufzudecken.

II.

Wenn wir uns nun wieder den Pubertätsriten der Australier zuwenden und bei den Einwohnern nach ihrer Bedeutung fragen, wird uns die überraschende Auskunft zuteil, die ein Neger in den Worten formulierte: „Wir essen die Schweine und belügen die Weiber."

Doch wir lassen uns durch eine so triviale Antwort nicht entmutigen, sondern glauben, daß dieser vornehme Zweck auf kürzerem und weniger umständlichen Wege erreicht werden könnte und daß hier eine ziemlich durchsichtige Rationalisierung vorliege, die sich auf einen erst nachträglich hinzugekommenen Gewinn aus jenen alten bedeutungsvollen Riten bezieht. Es muß eine Zeit gegeben haben, in welcher die Männer einen anderen, bestimmten Sinn mit der jetzt zur Posse umgewandelten Jünglingsfeier verbanden.

Die Tötung der Jünglinge erfolgt durch ein Ungeheuer oder einen Geist, dessen furchterregende Stimme durch den Lärm des Schwirrholzes dargestellt wird. Wer ist nun dieser Geist oder dieses Ungeheuer, das die jungen Leute für sich fordert? Vielleicht kann uns sein Name sagen, von welcher Art dieses rätselhafte Wesen ist. Bei den Tami wird das Ungeheuer „kani" geheißen; ebenso wird das Schwirrholz genannt und der gleiche Name bezeichnet auch die Geister der Toten. Frazer glaubt aus diesem Umstande schließen zu müssen, daß die Riten der Einführung enge mit der primitiven Auffassung des Fortbestehens der menschlichen Seele nach dem Tode verbunden seien[1]. Bei den Kaileuten heißt das Schwirrholz und das Ungeheuer „Ngosa", was soviel wie Großvater bedeutet. Die meisten Stämme aber nennen das Wesen „Balum". So bezeichnet Balum bei den Bukaua 1. den Geheimkult der papuanischen Männerwelt, der ein unheimliches Wesen zum Gegenstand hat, dem alle traurigen Ereignisse wie: Springfluten, Verschüttungen etc. zugeschrieben werden. Der Balum wird oft personifiziert und ist dann der Ahnherr einer Dorfsippe, deren Name er trägt, er wird auch als das gefräßige Ungeheuer dargestellt, das die jungen Leute verlangt; 2. das Schwirrholz oder die Stimme dieses Geistes; 3. die Seele jedes Verstorbenen[2]. Zu dieser Bedeutung stimmt es, daß die Balumhölzer den Namen hervorragender, verstorbener Männer tragen und die denselben eigentümlichen Gebrechen wie näselnde Stimme, auffälligen Körperbau, hervorstehende Hüftknochen erkennen lassen. Ein alter Papua sagte zu dem Missionär Stefan Lehner: „Die wieder erschienenen Geister der längst Verstorbenen sind der Balum"[3].

Wir dürfen nun annehmen, daß das beutegierige Ungeheuer, welches die Jungen angeblich verschlingt, das Totemtier darstellt, das die Primitiven bekanntlich als ihren Ahnherrn verehren. Die Bedeutung des Wortes Ngosa und anderer in gleichem Sinne gebrauchter Ausdrücke läßt uns vermuten, daß eigentlich hinter jenem Ahnherr eine spezielle Figur, nämlich der Großvater der einzuweihenden Jungen verborgen ist. Eine innige Verknüpfung des Großvaters mit seinem Enkel ist im Gedankenleben der Primitiven immer

[1] The belief in immortality and the worship of the death, p. 301.
[2] R. Neuhauss, Deutsch-Guinea, p. 402.
[3] Nach R. Neuhauss, Deutsch-Guinea, p. 418.

wieder konstatiert worden. Ein typisches Beispiel, das wir Frazers „The belief in immortality and the worship of the death" entnehmen[1], mag die Art dieser Beziehung erkennen lassen: In Vanna-levu, einer der größten Fijiinseln, erscheint das Kind mit dem Großvater enger verbunden als mit dem Vater. Daher will der Geist des Großvaters, wenn er stirbt, die Seele seines Enkels mit sich nehmen. Wenn die Überlebenden vorzogen, das Kind länger bei sich zu behalten, so unternahmen sie Schritte, um des Großvaters Geist zu täuschen: wenn der tote Körper auf der Bahre lag und diese von jungen Leuten auf die Schultern gehoben wurde, nahm der Bruder der Mutter den Enkel des Toten in seine Arme und lief immerfort um die Leiche herum. Rund herum blickte ihm des Großvaters Geist nach, reckte sich fort den Hals aus und versuchte vergebens, den raschen Bewegungen zu folgen. Wenn man dann annahm, daß der Geist von diesen beständigen Kopfwendungen schwindlig geworden war, machte der Bruder der Mutter plötzlich einen Sprung mit dem Kinde und verschwand; die Träger eilten zum Grabe und, bevor der arme Großvater noch seine Gedanken sammeln konnte, war er in seinem Heim gelandet. Frazer hat in dieser sonderbaren Sitte eine Äußerung jenes über die ganze primitive Welt verbreiteten Glaubens, im Enkel werde der Großvater wiedergeboren, erkannt[2]. Der Großvater fordere vor seinem Eintritt in das Totenland die eigene Seele vom Enkel zurück.

Wir glauben hier auf dem Wege zu sein, dessen Weiterverfolgung uns einen Zugang zu den Rätseln der Pubertätsriten eröffnen könnte. Warum verschlingt in den Einweihungsriten der Großvater sein Enkelkind? Was bedeutet die Wiederauferstehung der Jünglinge und ihre Amnesie nachher? Welche Rolle spielen die Väter der Knaben in diesem ganzen Drama?

Vielleicht gehen wir am zweckmäßigsten vor, wenn wir den Anteil der Vätergeneration in diesen Riten einer genaueren Betrachtung würdigen. Die erwachsenen Männer des Stammes sind es, welche die jungen Leute zu dem Ungeheuer schleppen, welche sie erschrecken und an ihnen die Beschneidung ausführen. Doch dieselben Männer beschützen angeblich die Knaben auch vor dem Monstrum,

[1] Bd. I, p. 416.

[2] Über diesen Glauben und seine psychische Motivierung vergleiche die vorangehende Arbeit über die Couvade S. 40 f.

ja kämpfen sogar für sie. Das Benehmen der Männer gegen die Knaben hat in manchem Beobachter den Eindruck erweckt, als würden Einschüchterung und Erschrecken der Novizen zu den Hauptzwecken der Weihe gehören. So berichtet Schellong vom Balumfest im Kaiser Wilhelms-Land[1], daß die Männer „mit raffinierter Langsamkeit die Vorbereitungen für die Beschneidung treffen, während die Novizen, im Magen des Balum weilend, die Operation erwarten. Die Männer machen den gräßlichsten Lärm, klopfen an die Schilde, schreien, jauchzen, blasen in die Faust und zeigen sich so laut und ausgelassen als möglich „in der unverkennbaren Absicht, die zitternde Jugend da drinnen recht ordentlich einzuschüchtern". P. W. Schmidt, der über die geheime Jünglingsweihe der Karesauinsulaner in Deutsch-Neu-Guinea ausführlich berichtet[2], führt an, daß einer der Männer, während die Knaben ihrer Verschlingung warten, den Geist anredet: „Wir haben dieses Jahr nicht so viele Kinder bekommen . . . deshalb kannst du jetzt keine bekommen, vielleicht ein anderes Mal." Darauf lassen sich heftige mysteriöse Flötentöne hören, das wird als dringendere Forderung des Geistes gedeutet. Dann sagt der Mann: „Nein, du mußt warten, später vielleicht, aber jetzt nicht: dann mußt du aber nach Hause gehen." Jetzt gehen die Männer an die beiden Häuser, worin die Jungen sind, heran und rütteln und schlagen an die Häuser, daß die Jünglinge erschreckt auffahren und schreien. Am nächsten Tage erscheinen verschiedene Geister in Tiermasken, bei deren Annäherung die Männer den Knaben sagen: „Die werden euch fressen", worauf diese zu weinen beginnen. Zwischen den Männern und ihren Söhnen entwickelt sich bei diesen Insulanern oft geradezu ein Kampf. So kommen die Männer in der Einschließungszeit der Novizen aus dem Walde, mit Pfeilen und Speeren in der Hand wie im Krieg. Je ein Mann stellt sich vor einen Knaben und wirft einen Speer oder schießt einen Pfeil über die rechte Schulter desselben, dicht am Leibe in die Erde. Alsbald springen die Knaben auf, laufen hinter den Männern her und werfen nach ihnen mit den Pfeilen und Speeren, die sie sich vom Boden aufgehoben haben und treffen auch manchmal einen.

---

[1] Das Balumfest der Gegend Fischhafen im „Internationalen Archiv für Ethnographie" 1889 (Supplement), p. 145 ff.

[2] Anthropos 1907, Heft 6.

Die Frauen scheinen der Ansicht zu sein, daß die Männer gegen ihre Söhne etwas Feindseliges im Sinne haben, denn von den Bukauas wird berichtet[1]: In der dem Abschiedstage vorhergehenden Nacht schläft wohl keine Mutter. Beständig weint sie, liebkost und herzt ihren Jungen, den morgen ein Ungeheuer verzehren soll. Kommen dann am Morgen die Väter, so können die Entführer darauf gefaßt sein, von den betrübten Müttern eine tüchtige Tracht Prügel zu erhalten. Werden wir nun bereit sein, anzunehmen, daß die Väter schadenfrohe und feindselige Gefühle gegen die Jungen an den Tag legen, so dürfen wir nicht vergessen, daß sie sich uns auch als ihre Beschützer und Freunde darstellen. Wir haben schon gehört, daß die Jungen auf ihrem Passionsgange zur Beschneidungshütte Männer gleichsam als Paten erhalten. Bei den Bukauas werden auf die Knaben unter fürchterlichem Lärm Scheinangriffe gemacht, die Beistände der Jungen haben die Schläge von den Knaben abzuwehren[2]. Die Nächstenliebe der Männer zeigt sich übrigens auch darin, daß sie die Hütte, welche das Ungeheuer darstellt, anbinden, damit das Ungeheuer nicht etwa davonlaufe und den Frauen und Kindern schade[3].

Es scheint, als wären die Gefühle, welche die Väter den Knaben widmen, durchaus nicht einfacher Natur, sondern zwiespältig: sie zeitigen Äußerungen der Feindseligkeit und Zärtlichkeit. Eine solche von zwiespältigen Gefühlen gegen dasselbe Objekt beherrschte seelische Situation wird von der Psychoanalyse so charakterisiert, daß sie ihr das Merkmal der Ambivalenz der Gefühlsregungen zuschreibt. In jenen primitiven Vätern ringen die zwei starken Gefühle des Hasses und der Zärtlichkeit gegenüber den Knaben um die Vorherrschaft, ohne daß ein endgültiger Sieg einer der beiden Tendenzen erreicht werden könnte.

Das Vorhandensein unbewußt feindseliger Impulse im Seelenleben der Männer wird am besten durch die raffinierten Qualen bewiesen, welche sie den Jünglingen auferlegen. Bei den Kai z. B. bilden die Männer nach der Beschneidung ein Spalier, das die Jungen

[1] R. Neuhauss, Deutsch-Neu-Guinea, p. 402.

[2] R. Neuhauss, Deutsch-Neu-Guinea, p. 407.

[3] In Kaiser Wilhelms-Land. Vgl. Ploss, Das Kind in Sitte und Brauch der Völker, 3. Aufl., II. Bd., pp. 210 und 196, Leipzig 1911.

zu passieren haben. Wenn nun die Jünglinge durch die Reihen gehen, sausen kräftige Hiebe auf sie nieder. Mit Ruten, stacheligen Ranken, Brennessel u. dgl. wird auf sie eingehauen, angeblich um ihren kriegerischen Geist zu wecken. Auch bei den Tami müssen die jungen Leute zweimal Spießruten laufen und es sollen früher nicht wenige auf dem Platze geblieben sein[1]. Bei den oben erwähnten Karesauinsulanern werden die Novizen in den Wald zu einem Baume, Kakar, geführt, an dem schwarze Ameisen auf und nieder laufen. An diesen Baum stellen sich nun die Knaben der Reihe nach, den Kopf nach vorne gelehnt. Ein Mann schlägt nun auf den Baum, worauf eine Ameise herunterfällt und sich in den Nacken des Knaben einbeißt. Wenn bei diesem Volke die Männer bei jedem Schlag, den sie den Beschneidungskandidaten versetzen, rufen: „Wenn dir jemand ein Leid zufügt, so speere ihn", so dämmert in uns die Erkenntnis, daß es im Leben der Kulturvölker eine Parallele zu diesem Vorgange gab: den Ritterschlag des mittelalterlichen Zeremoniells, der auch mit einer Aufforderung verbunden war, jeden künftigen Schlag zu rächen. Unerhörte Qualen hatte der reifwerdende Jüngling bei vielen Indianerstämmen zu erdulden. Bei den Maskoki wurde früher der Pubertätskandidat vom Häuptling so lange ausgepeitscht, bis diesem die Hände erlahmten[2]. Die Mandanindianer stoßen dem Jüngling, der früher vier Tage nicht essen und nicht schlafen durfte, ein Messer mit ausgezackter Klinge durch Vorder- und Oberarm, Schenkel, Knie, Waden, Brust und Schultern, worauf sie spitze Holzpflöcke durch die Wunde schieben. Dann ließ man vom Dache der Medizinhütte einen Strick herab, den man an diese Pflöcke in der Brust oder in den Schultern befestigte und zog daran den gemarterten Jüngling in die Höhe. Den schwebenden Dulder dreht man um sich selbst, immer schneller werdend, herum, bis er das Bewußtsein verlor und regungslos dahing usw.

[1] Dieses Spießrutenlaufen wird von den Eingeborenen „Abrechnung halten" genannt. Über die Berechtigung dieser Bezeichnung vergleiche die späteren Ausführungen. Vorläufig sei auf den Bericht der Missionäre hingewiesen, welcher aussagt, daß bei dieser Gelegenheit mancher betrogene Ehemann Rache an dem Verführer seiner Frau nehme. (R. Neuhauss, Deutsch-Neu-Guinea, p. 499 f.)

[2] Man vergleiche die Peitschungen der Epheben in Sparta. Eine ausführliche Darstellung aller ähnlichen Grausamkeiten gegen die Novizen gibt Ploss im II. Bande seines oben erwähnten Werkes.

Was sollen diese grausamen Riten bedeuten? Die Erklärung, welche uns die vergleichende Völkerkunde liefert, nämlich, daß es sich in ihnen um Mut- und Standhaftigkeitsproben handle, kann uns nicht befriedigen. Sicherlich wird dieses Motiv sekundär mitwirken, wir scheuen uns aber nicht, diese raffinierten Quälereien als das anzusehen, was sie wirklich sind: als grausame und feindselige Handlungen der Männer gegen die jungen Leute[1]. Wir haben erkannt, daß die Männer bei den Australnegern die Jungen zu dem Ungeheuer schleppen, daß sie es sind, welche die Knaben beschneiden und quälen, während sie doch heuchlerisch den Novizen im Kampfe gegen das Ungeheuer beistehen. Die Rolle dieser Väter ist uns sonach ziemlich klar geworden. Die Väter identifizieren sich mit dem Balumungeheuer, das die jungen Leute verschlingt. Sie sind es eigentlich, welche die dem Ungeheuer zugeschriebenen bösen Regungen gegen die Neophyten hegen[2].

Es ist uns noch nicht verständlich, woher jene feindlichen Impulse der Väter stammen und warum diese sich in ihrer Realisierung der Identifikation mit dem Balum, respektive dem Großvater der Novizen, bedienen. Einen Fingerzeig gibt uns hier der psychoanalytisch erforschte Sinn der Institution der Beschneidung.

Wir wissen, daß das Ungeheuer die Jungen angeblich beißt und daß so die Beschneidung zustande kommt. Diese Vorstellung scheint uns sehr rätselhaft; unser Bewußtsein hat nichts, was sich ihr als analog an die Seite setzen ließe. Sie wird klarer, wenn wir zu ihrer Erklärung die durch Psychoanalyse gewonnenen Resultate der Erforschung unbewußter Seelenvorgänge heranziehen. Wir erinnern uns des kleinen Hans, dessen beständige Angst, von einem Pferde gebissen zu werden, Freud als den infantilen Ausdruck unbewußter Kastrationsangst aufgeklärt hat[3]. Auch Ferenczis kleiner Arpáth erzählt, daß er von einem Huhn oder Kapaun gebissen wurde[4]. Wir haben früher die Meinung australischer Stämme er-

---

[1] Selbstverständlich ist die spezielle Art jeder dieser Martern seelisch determiniert und überdeterminiert.

[2] Wir erinnern an die Zeremonie bei den Kai, wo der Mann auf dem Gerüst — statt des Ungeheuers — die Geste des Verschlingens macht.

[3] Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 3. Folge, Wien 1913.

[4] Ein kleiner Hahnemann. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse 1913, Heft 3.

wähnt, welche glauben, daß der Jüngling von einem Geiste seiner Eingeweide beraubt werde und neue dafür von dem wohlwollenden Geiste erhalte. Die Analogie zu einer von dem kleinen Hans produzierten Wunschphantasie liegt nahe[1]: „Es ist der Installateur gekommen und hat mir mit einer Zange zuerst den Podl weggenommen und hat mir dann einen anderen gegeben und dann den Wiwimacher." Ebenso wie in dieser infantilen Phantasie ist auch in den Meinungen der Wilden die überkompensierende Beruhigung der Kastrationsangst zu erblicken.

Wir wissen, daß die Beschneidung ein Kastrationsäquivalent darstellt, welches das Inzestverbot auf das wirksamste unterstützt[2]. Es wurde angeregt durch die unbewußte Vergeltungsfurcht des zum Vater gewordenen Mannes. In ihm lebt noch die unbewußte Erinnerung an die inzestuösen und feindseligen Regungen der Kindheit, die seinen Eltern zugewendet waren. Er fürchtet die Realisierung dieser Wünsche, deren geschädigtes Objekt er selbst sein könnte, vom eigenen Kinde.

Die Identifikation der primitiven Männer mit dem Großvater-Ungeheuer wird uns sonach klar; ebenso die Furcht der jungen Leute vor dem Monstrum, die der Pferdephobie des kleinen Hans vergleichbar ist. Das eine Motiv der Vateridentifikation der Wilden ist also die Vergeltungsfurcht[3].

Wenn die Beschneidung sich uns als Bestrafung inzestuöser Wünsche darstellt, so werden uns die verschiedenen Mut- und Standhaftigkeitsproben, die wir als Quälereien bezeichneten, als Bestrafungen der böswilligen Wünsche gegen die Väter erscheinen. Die Verschlingungsrite durch das Ungeheuer ist eine Todesdrohung, welche sich als eine psychische Reaktionserscheinung auf die unbewußten Mordabsichten der Jünglinge gegen ihre Väter erweist.

Diese Deutung wird uns durch einige Momente nahe gelegt: Die Wirkung der unbewußten Talion belehrt uns darüber, daß einer Tötung, wie wir sie hier bei den Novizen dargestellt sahen, Todeswünsche entsprechen, welche in jener Bestrafung ihre Sühne finden. Andere Stützen unserer Vermutung glauben wir in verschiedenen Varianten eben der Pubertätsriten zu finden, in denen nicht der Tod

[1] Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben, p. 109.
[2] Vgl. Freud, Totem und Tabu, p. 141.
[3] Über ein anderes Motiv vergleiche später.

der jungen Leute, sondern der anderer Personen eine Hauptrolle spielt. Als Repräsentanten dieser abweichenden Formen der Jünglingsweihe seien das Jünglingsfest bei den Stämmen der Südküste von Neu-Südwales, welche A. W. Howitt beschrieb[1] und die Einführungszeremonien des Nangabundes, die Lorimer Fison genau darstellte[2], herangezogen. Das Drama vom Tode und von der Wiederauferstehung wurde den Neulingen in Neu-Südwales in plastischer Form vorgeführt. Nachdem die Knaben durch das Ausschlagen eines Zahnes zur Würde der Mannheit erhoben worden waren, gruben die Männer in ihrer Anwesenheit ein Grab. „Es bildeten sich verschiedene Urteile über die Form des Grabes, jedoch der Mann, der darin begraben werden sollte, entschied die Frage, indem er erklärte, daß er in seiner ganzen Länge am Rücken liegen wolle . . . Sechs Personen werden derart vermummt, daß man nichts von ihrem Gesicht sehen kann. Vier von ihnen werden durch eine Schnur zusammengebunden und jeder von ihnen trägt zwei Stück Rinde in der Hand. Die anderen zwei gehen ungebunden und humpeln, auf Stöcke gestützt, um das Alter zu markieren; sie stellen zwei Medizinmänner von hohem Alter und Ansehen dar. Nun ist das Grab fertig; der Mann legt sich in voller Länge auf das mit Blättern bereitete Lager, den Kopf wie eine Leiche erhöht. In seinen beiden, über die Brust gekreuzten Händen hält er den Stamm eines jungen mit der Wurzel ausgegrabenen Baumes, der nun so auf seine Brust gepflanzt wird, daß sich seine Spitze einige Fuß über den Erdboden erhebt. Das Grab wird mit getrockneten Hölzern ausgefüllt und mit Blättern, Grasbüscheln und kleinen Pflanzen künstlich hergerichtet, um die Illusion zu vervollständigen. Alles ist nun bereit. Die Novizen werden von den Männern ihrer Schwestern zum Grab geführt und in einer Reihe neben demselben aufgestellt, während ein Sänger am Kopfende des Grabes den melancholischen Sang der Jibai anstimmt."

Während des langsam klagenden aber wohl markierten Gesanges beginnen die Akteure sich vorwärts zu bewegen. Es kommen nun die vier vermummten Männer und die zwei humpelnden alten

---

[1] Native Tribes of South-East-Australia, nach Frazer, The golden bough. Balder the beautiful. Bd. II, p. 235.

[2] The Naga or Sacred Stone Enclosure of Wainimala-Fiji. Journal of the Anthropological Institute. XIV (1885), pp. 15—26.

Männer in kurzem Zwischenraum, um ihre höhere Würde zu markieren. Sie repräsentieren eine Vereinigung von Medizinmännern, geführt von zwei ehrwürdigen älteren Herren, welche nach einer Wallfahrt zum Grab eines Bruder-Medizinmannes, der hier in dem einsamen Tal begraben liegt, gekommen sind. Sobald die kleine Prozession, die Daramalun besingt[1], das Freie erreicht hat, stellen sie sich gegenüber den Novizen am Grabe auf. Von Zeit zu Zeit wurde getanzt und gesungen, bis der Baum, der aus dem Grabe zu wachsen schien, zu zittern begann. „Seht her", rufen die Männer der Schwestern, auf den zitternden Baum zeigend, den Novizen zu. Sobald sie hinsahen zitterte der Baum immer mehr und mehr, wurde heftig bewegt und fiel zu Boden, während unter dem erregten Tanz der Tänzer und dem Gesang des Chores der angeblich tote Mann die über ihm liegenden Holzstücke von sich warf und im Grabe den magischen Tanz mittanzte.

Wir sehen hier, daß dies ein Repräsentant der Männer und Vätergeneration ist, der angeblich stirbt und wiederaufersteht. Die Novizen sind sozusagen passive Zuschauer des ganzen Dramas. Da aber die Produktion im Mittelpunkte der ihnen geltenden Pubertätsfeier steht, muß sie wohl Beziehungen zu den Neulingen haben. Offenbar wird ihnen das Drama vorgeführt, um ihnen eine eindrucksvolle Szene für ihr späteres Leben einzuprägen. Welches aber kann der Sinn dieser sonderbaren Szene sein? Vielleicht erhalten wir Aufschluß darüber, wenn wir die Jünglingsweihe des Nangabundes, die einige Ähnlichkeiten mit dieser aufweist, heranziehen. Auch hier finden wir das Motiv des Todes und der Wiederauferstehung als Zentrum der Riten. Am fünften Tage, dem letzten und feierlichsten des Festes, werden die jungen Männer in die besten Stoffe gehüllt und auserwählte Waffen werden ihnen in die Hand gedrückt. So folgen sie ihrem Führer in das Heiligtum. Plötzlich wird die Stille durch ein mysteriöses Dröhnen vom Walde her unterbrochen, das die Jünglinge mit Angst erfüllt[2]. Die Priester führen die zitternden Novizen nun in das Allerheiligste, das Nanga tambu-tambu. Hier bietet sich ihnen ein furchtbarer Anblick. Im Hintergrunde sitzt der Hohepriester, der sie mit starrem Blick ansieht; zwischen ihm und

---

[1] Ein dem Balum anderer Stämme analoger Geist.

[2] Man vergleiche damit die Geistertöne der Schwirrhölzer.

ihnen liegt eine Reihe blutbedeckter, toter Männer, deren aufgeschnittener Körper die freiliegenden Eingeweide sehen läßt. Der Führer der Jungen steigt über einen nach dem anderen und die angsterfüllte Jugend folgt ihm, bis sie in einer Reihe vor dem Hohepriester steht. Plötzlich erschallt ein fürchterlicher Schrei; die angeblich Toten springen auf und laufen zum Flusse, um sich vom Blute zu reinigen. Sie sind initiierte Männer, die nach Fison bei diesem Anlaß die verstorbenen Vorfahren repräsentieren. Das Blut und die Eingeweide auf ihren Körpern rühren von Schweinen her, die für diesen Tag geschlachtet wurden[1]. Die allgemeine Absicht dieser Einführungsriten scheint nach Fisons Meinung die zu sein, die jungen Leute den Ahnengeistern in ihrem Heiligtume vorzuführen, sie sozusagen in die große Gemeinschaft zu stellen, welche alle erwachsenen Männer des Stammes, ob tot oder lebendig, umfaßt. Doch wir können uns mit dieser Erklärung nicht zufrieden geben: sie erhellt nicht die auf Ängstigung der Knaben abzielende Veranstaltung und die Wiederauferstehung der angeblich toten Männer. Der Zusammenhang dieses Einführungsritus mit den von uns im Anfange beschriebenen in Deutsch-Neu-Guinea ist ebenso klar wie die Unterschiede zwischen beiden. In beiden Riten steht die Konzeption des Todes und der Wiederauferstehung im Mittelpunkte: hier aber sind es Repräsentanten der Vorfahren, deren angeblicher Tod die Jünglinge mit Entsetzen erfüllt, dort sind es die Novizen selbst, welche getötet und verschlungen werden sollen. Wir nehmen vielleicht mit Recht an, daß die Differenzen zwischen den beiden Einführungszeremonien nur äußere sind, während ihr latenter, unbewußt gewordener Sinn dasselbe besagen will. Hier soll den Novizen das grauenvolle Bild der Realisierung ihrer feindseligen Regungen gegen die Väter plastisch dargestellt werden, um sie mit Furcht und Reuegefühlen zu erfüllen; dort soll ihnen durch die Androhung der Todesstrafe für ihre unbewußten böswilligen Wünsche gegen die Väter Angst eingeflößt werden. Beide Riten aber verdanken den bei der Vätergeneration in ihrem Verhältnis zu den herangewachsenen Söhnen vorherrschenden Gefühlen der Vergeltungsfurcht ihre Entstehung.

---

[1] Diese jetzt übliche Situation läßt vermuten, daß die Männer früher wirklich tot waren.

Es mag als Bestätigung dieser Auffassung dienen, daß ein von Schurtz[1] herangezogener Bericht ausdrücklich sagt, daß einer der Greise bei der Einführungsfeier des Nangabundes den Novizen vorwirft, sie seien am Tode der im Heiligtum liegenden Männer schuld.

Wir glauben nun das seltsame Verhalten der primitiven Väter zu verstehen: sie projizieren die eigenen feindlichen Regungen gegen ihre Söhne auf das Ungeheuer, das die Jungen verschlingt und zeigen in dieser Verbindung zugleich, daß der größte Teil dieser Gefühle sich aus der unbewußten Vergeltungsfurcht ableitet. In dem angeblichen Schutz, den sie den Söhnen leisten, ist nicht nur der Anteil der Zärtlichkeit bemerkbar, er soll auch einen Versuch der Rehabilitation darstellen, der die feindlichen Handlungen verdeckt.

Die Männer, welche sich solange durch die Mittel der Einschüchterung vor den heranwachsenden Söhnen geschützt haben, verschmähen es jetzt, da sie die Jungen in ihre Gesellschaft aufgenommen haben, auch nicht, sie einen Blick hinter die Kulissen werfen zu lassen. So werden die Weiber und Kinder in Zentralaustralien immer wieder durch das Brummen des Schwirrholzes, das angeblich die Stimme des mythischen Wesens Tuanjiraka ist, in Angst versetzt. Die Männer geben den Jünglingen nach der Beschneidung bei manchen Stämmen selbst solche Schwirrhölzer und klären sie über das Geheimnis auf. Dies geschieht bei den Aranda, wie der Missionär Carl Strehlow erzählt[2], mit folgenden Worten: „Wir haben euch immer erzählt, daß dies Tuanjiraka sei, der dir die Schmerzen verursacht hat. Du sollst den Glauben an Tuanjiraka aufgeben und dafür glauben, dieses ist Tuanjiraka. Wir haben euch Kindern und Frauen nur von diesem Schwirrholz (nankara) erzählt und haben den Tuanjiraka mit ihm nur verglichen. Wie wir sollst auch du den Kindern wieder und wieder [von Tuanjiraka] erzählen. Damit ja nicht die Botschaft [daß es keinen Tuanjiraka gibt], sich ausbreite. Dann würden wir alle von der Erde verschwinden und man würde unter dem ganzen Himmel hören, daß wir ausgestorben sind. Wie wir, Beschnittener, sollst auch du es niemals verbreiten, damit diese Botschaft ja nicht den Kindern erzählt wird. Halte die Tjurunga

[1] Altersklassen und Männerbünde, p. 389.

[2] Das soziale Leben der Aranda- und Loritjastämme, Frankfurt am Main 1913, p. 25.

[Schwirrholz] geheim und erzähle den Kindern wieder von Tuanjiraka. Wie die Vorfahren, so bist auch du jetzt ein Mann geworden, behalte es für dich. Wenn die Kinder es von dir erfahren sollten, würdest du totkrank werden. Wie wir, so sollst auch du lügen und sagen: „Es gibt gewiß einen Tuanjiraka". In edlem Freimut gestehen also die Männer jetzt ein, daß insbesondere Angst vor der heranwachsenden Generation es war, welche sie da zwang, den Dämon ihre Rolle spielen zu lassen. Ihre Mahnung, dem Beispiele zu folgen, sowie die daran geknüpfte Warnung, die zu Männer Gewordenen würden sonst totkrank werden und der Stamm aussterben, ist, wenn man ihre unbewußte Bedeutung erfaßt, berechtigt: fallen diese Schutzmaßregeln, dann werden sich die jungen Leute ihren aufrührerischen Gefühlen überlassen und die Väter töten; der Stamm würde im Kampfe zwischen den beiden Generationen wirklich zugrunde gehen.

Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß in den Sagen der antiken semitischen Völker dieselbe Verschiebung auf die Götter, welche die Beschneidung fordern, erscheint wie bei den Primitiven. Von Jahwe geht bei den Juden der Befehl zu dieser Maßregel aus; die Patriarchen als Repräsentanten der Vätergeneration vollziehen ihn (Abraham, Josua). Die Aranda Zentralaustraliens leiten wie die jüdischen Mythen die Einführung der Circumcision (und Subincision) von gottähnlichen Wesen ab: der Mangarkunjerkunja, der die Menschen der Urzeit gliederte, führte die Operation ein; als sie in Vergessenheit geriet oder schlecht ausgeführt wurde, kamen zwei Habichtmänner aus dem Norden, die an den im Süden wohnenden Männern mit einem Steinmesser die Beschneidung durchführten[1].

Es sollen hier nur noch zwei Punkte angeführt werden, welche den von uns angenommenen Zusammenhang bekräftigen können. Der erste bezieht sich auf das Recht, Waffen zu tragen, das bei gewissen Stämmen erst nach der Pubertätsfeier eingeräumt wird. Bei den Kikuju, den Oigob, Wakuafi etc. in Ostafrika dürfen die Burschen vor ihrer Jünglingsweihe, die etwa im 16. oder 17. Lebensjahre gefeiert wird, keine eisernen Waffen haben, weshalb sie für ihre Spiele Waffen aus Holz anfertigen. Nicht einmal ein eisernes Messer dürfen sie besitzen[2], Wir werden in diesem Verbot eine Maßnahme erblicken, welche die Väter trafen, um ihren heran-

[1] C. Strehlow, op. cit. p. 10.
[2] Ploss, Das Kind in Sitte und Brauch der Völker, II. Bd., p. 173.

wachsenden, leidenschaftlichen Söhnen die Möglichkeit zur Durchführung ihrer unbewußten haßerfüllten Wünsche gegen ihre Erzeuger zu entziehen.

Das zweite Moment, das wir hier geltend machen wollen, scheint dem oben Angeführten zu widersprechen. Denn eine der gebräuchlichsten Bedingungen der Aufnahme in den Kriegerbund bei vielen Stämmen ist die Erfüllung des Gebotes, einen Menschen zu erschlagen; die meisten Stämme, die Kopfjägerei im großen Maßstabe betreiben, fordern von den Jünglingen, daß sie einen feindlichen Schädel heimbringen, ehe sie für voll angesehen werden — etwa so wie manche deutsche Studentenverbindungen ihre Mitglieder erst dann als vollberechtigt ansehen, wenn sie die erste Mensur geschlagen haben[1]. Bei den Wanika in Ostafrika z. B. ziehen sich die mannbaren Jünglinge in einen Wald zurück und bleiben dort, bis es ihnen gelungen ist, einen Menschen zu töten. Haben wir im Verbot, Waffen zu tragen, eine Vorsichtsmaßregel gegen die Realisierung der Todeswünsche der Jünglinge erkannt, so wird es uns von unseren Voraussetzungen aus leicht, auch den latenten Sinn dieser Bedingung zu erfassen. Die grausamen Regungen der jungen Leute sollen dadurch von ihrem wirklichen Objekt, dem Vater, abgelenkt und auf ein Ersatzobjekt außerhalb der Stammesorganisation gelenkt werden. Der Kompromißcharakter dieser Maßregel ist klar: die in den Jünglingen lebenden und wirkenden unbewußten grausamen Triebe erhalten durch sie eine partielle Befriedigung; nur das Objekt, dem sie ursprünglich galten, ist durch ein anderes ersetzt[2].

III.

Wir haben gehört, daß jenes grausame Ungeheuer der australischen Stämme die Jünglinge angeblich auffrißt. Auch dieser kannibale Zug muß sich, wenn unsere Deutung der unbewußten Vorgänge richtig ist, in den von uns angenommenen Zusammenhang aufklärend einfügen. Warum also frißt das Vater-Ungeheuer seine Söhne zur

[1] Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, p. 99. Man vergleiche damit die von den Heroen der Sage geforderten Waffentaten.

[2] Die obige psychoanalytische Annahme schließt natürlich nicht aus, daß die Erfüllung des Gebotes zugleich, wie Schurtz bemerkt, eine Prüfung des Mutes und ein handgreiflicher Beweis dafür ist, daß die Knaben die Aufnahme unter die Krieger verdienen. Diese Absicht aber ist gewiß sekundär.

Pubertätszeit? Wenn wir uns dem Glauben an die Geltung des Talionsgesetzes anvertrauen, müßte die Antwort lauten: weil die Söhne ihn selbst getötet und gefressen haben.

Zur näheren Aufklärung dieses Vorganges werden wir einige befremdende Details aus den Pubertätsriten der australischen Stämme heranziehen müssen. Die Beschneidungskandidaten unterliegen ausgedehnten Speisebeschränkungen, die nicht etwa mit den für alle Stammesgenossen beständig geltenden Vermeidungen des Genusses bestimmter Tiere zusammenfallen, sondern nur für diese Zeit und diese Personen geboten werden[1]. Bei einigen Stämmen Neu-Südwales z. B. ist es den jungen Leuten verboten, Eier, Fische, einige Arten von Beutelratte und Känguruh zu essen. Die Strafen, welche einer Übertretung dieses Verbotes folgen würden, wären Körperschwächungen oder Krankheiten. Die Speisekarte der Novizen ist sehr arm, aber je älter sie werden, desto mehr Verbote werden aufgehoben und es bildet eine tragische Ironie, daß alte Leute alles essen dürfen. Im Enconnter Baystamm ist Fischrogen für alte Männer bestimmt: wenn Jünglinge ihn essen, würden sie vorzeitig alt werden. Die Kulin in Südaustralien glauben, daß ein Jüngling, der das Fleisch des Ameisenfressers essen würde, vom Donner getötet werden müßte. Ein Aruntajüngling, der bestimmte verbotene Speisen kostete, würde bei der Beschneidung verbluten. Im Warramungastamm dürfen die Novizen bestimmte Falkenarten nicht essen; man sagt, daß diese Vögel sich vom Körper der Toten nähren.

Wir wären geneigt in diesen Verboten Verschärfungen totemistischer Beschränkungen zu sehen, welche durch die Pubertätszeit aktuell geworden sind. Doch die Gründe solchen Aktuellwerdens sind uns unbekannt. Sicherlich darf man eine hygienische Wurzel der Verbote in Rechnung ziehen: wir werden erfahren, daß in der Initiationszeit die Jünglinge keinen Verkehr mit Frauen haben dürfen, daß ihnen vor allem die heterosexuelle Betätigung völlig unmöglich gemacht wird. Der Triebverzicht, der in der Entsagung vom Genusse vieler Fleischgattungen liegt, hat eine seiner Motivierungen in primitiven hygienischen Anschauungen: dem Fleische mancher Tiere und namentlich dem Rogen der Fische wird eine sexual-

[1] Vgl. J. G. Frazer, Totemism and exogamy, London 1910, Vol. IV, p. 217 ff.

erregende Wirkung zugeschrieben und der Genuß dieser Nahrungsmittel könnte die Novizen in sexuelle Versuchung führen. Sie werden gleichsam zur Sicherung ihrer Keuschheit während dieser Zeit auf schmale „reizlose" Kost gesetzt.

Neben dieser Organtherapie sind aber gewisse religiös-soziale Gründe für die Strenge der Verbote entscheidend gewesen. Ihr näheres Wesen wird uns klar, wenn wir die Berichte über bestimmte mystische Mahlzeiten der Novizen heranziehen. Es sei vorher angemerkt, daß bei vielen Stämmen der Genuß bestimmter Fleischarten vor der Einweihung verboten, nach Vollzug der Pubertätsriten aber erlaubt ist. So verbieten die Anin-Buschleute ihren Söhnen vor der Mannbarkeit den Genuß von Wildbret, bei der Reifefeier selbst ahmen sie aber die Laute brünstigen Wildes nach und von da an ist das Verbot für die Initiierten aufgehoben[1]. Schon hier wird uns klar, daß eine engere Beziehung zwischen dem Verbot gewisser Tiere und ihrer Verehrung besteht.

Durchsichtiger aber wird der Zusammenhang, wenn wir uns der mystischen Mahlzeit des Nangabundes erinnern. Die Einweihungsfeier umfaßt auch folgendes Zeremoniell: Nach der Wiederauferstehung der getöteten Männer[2] treten vier alte Männer an die Jünglinge heran; der erste trägt ein gekochtes Jam, sorgfältig in Blättern verpackt, so daß kein Teil an den Träger ankommen kann; der zweite trägt ein Stück gedörrten Schweinefleisches, ähnlich dem anderen eingepackt. Der dritte trägt eine Kokosnuß oder ein töpfernes Gefäß mit Wasser, welches in Stoff gehüllt ist, und der vierte bringt ein Handtuch. Der Älteste geht nun die Reihe der Jünglinge ab und steckt das Ende des Jams in den Mund eines jeden; jeder nagt einen Bissen der heiligen Nahrung ab. Der Zweitälteste tut das gleiche mit dem Schweinefleisch, der Drittälteste folgt mit dem heiligen Wasser, mit welchem jeder Neuling seine Lippen näßt und der vierte alte Mann wischt den Mund von allen mit seinem Tuche ab.

Das religiöse Moment steht hier offenbar im Mittelpunkte. Wir würden in diesem Zeremoniell eine Art Kommunion der Gläubigen mit ihrem Gotte erblicken „an act of social fellowship

[1] Ploss, Das Kind, Bd. II, p. 726.
[2] Vgl. die Schilderung Fisons.

between deity and his worshippers"[1]. Doch wir wissen heute — namentlich durch die Forschungen Robertson Smiths, Frazers und Freuds[2] — welchen Ursprung und welche Entwicklung diese Opfermahlzeiten haben. Der Opferakt leitet sich von der Totemmahlzeit der Primitiven ab und diese bildet die Erinnerung an jenes denkwürdige Ereignis der Menschheitsgeschichte, welche zur Bildung der Religion, der Kunst und der sozialen Organisation führte: an das Töten und Verzehren des Vaters der Urhorde.

In der feierlichen Mahlzeit, welche die Jugend des Nangabundes hält, erkennen wir einen Gemeinsamkeitsakt, der die jungen mit ihren älteren Stammesmitgliedern und alle mit ihrem Gotte vereint. Wir befinden uns hier auf einer Stufe der Entwicklung, auf welcher das Opfer seine Beziehungen zur Totemmahlzeit noch nicht verloren hat. Die Heiligkeit der Nahrung[3] und ihr feierlicher Genuß weist uns darauf hin, daß diese Nahrung ursprünglich tabu, verboten war. So erklärt sich uns auch der scheinbare Widerspruch, der zwischen dem Verbot der Fleischnahrung in der Pubertätszeit und seinem feierlichen Durchbruch in jener Totemmahlzeit herrscht. Das Totemmahl ist nicht nur ein Identifizierungsakt der Jugend mit dem Vater, sondern auch eine Wiederholung jener verbrecherischen Tat, indem das Fleisch des Vaters in ihm symbolisch verzehrt wird. Die zeitweise Verschärfung der totemistischen Verbote in der Pubertätsperiode haben wir durch die Analyse ihres Durchbruches in der Totemmahlzeit verstehen gelernt: sie soll die mannbar gewordenen Söhne verhindern, die Väter zu töten und zu verzehren. Bei genauerer Betrachtung dieser Verbote erkennen wir auch, daß die Wilden unbewußt den Grund ihrer den Jungen auferlegten Verbote in ihren Rationalisierungen angeben. Wenn der Genuß von Fischrogen z. B. die Jünglinge vorzeitig alt macht, so heißt das aus dem Unbewußten in die Sprache des Bewußtseins übersetzt: die Novizen sollen den Vater nicht verzehren, um sich nicht dadurch an seine Stelle zu setzen und die nur ihm gebührenden Rechte an sich zu reißen.

Die psychoanalytische Erkenntnis der seelischen Wirksamkeit des psychischen Verschiebungsmechanismus läßt uns auch erkennen,

[1] Robertson Smith, The religion of Semites. Second edition, London 1907.

[2] Freud, Totem und Tabu, Wien 1913.

[3] Die Nahrung ist so heilig, daß sie die Hände der Ältesten nicht berühren darf.

warum die Speisebeschränkungen je älter die Männer werden, immer mehr aufgehoben werden, bis sie im Alter ganz wegfallen. Dem jungen leidenschaftlichen Mann liegt nämlich die dem Ödipuskomplex entstammende unbewußte Versuchung, den Vater zu töten und zu verzehren, am nächsten; je älter er wird, desto stärker wird in ihm die Identifikationstendenz mit dem eigenen Vater, desto schwächer die Versuchung werden.

IV.

Wir haben erkannt, welche Beziehung zwischen der angeblichen Tötung und Beschneidung der Jünglinge besteht. Die Beschneidung soll Bestrafung und Verhinderung des Inzestes bezwecken, die Tötung Bestrafung, beziehungsweise Verhinderung des Vatermordes. Zu unserem Erstaunen sehen wir, daß in den Pubertätsriten den beiden Urwünschen der Kindheit neuerlich ein Riegel vorgeschoben werden soll. Da beide Maßregeln aber in der Pubertätszeit getroffen werden, muß die Realisierung der zur Entstehung dieser Hindernisse führenden Wünsche besonders in diesem Lebensalter gefürchtet werden. Mit Recht: diese Furcht darf sich auf die Umgestaltungen des Trieblebens durch die Pubertät stützen. Gerade jetzt, nach Ablauf der Latenzzeit der Sexualität tritt die Sexualentwicklung in ein neues Stadium: der Sexualtrieb, der sich bisher autoerotisch betätigte, findet nun das Sexualobjekt. In dieser Zeit aber „treten bei allen Menschen die infantilen Neigungen, nun durch somatischen Nachdruck verstärkt, wieder auf und unter ihnen in gesetzmäßiger Häufigkeit und an erster Stelle die meist bereits durch die Geschlechtsanziehung differenzierte Sexualerregung des Kindes für die Eltern, des Sohnes für die Mutter und der Tochter für den Vater“[1]. Hand in Hand mit dem Andrängen dieser neuen, unbewußt dem infantilen Objekt geltenden Libidotendenz stellt sich Eifersucht auf den gleichgeschlechtlichen Elternteil und daraus resultierende Haßregungen gegen denselben ein. Beide unbewußten Strebungen aber, die sexuellen und die aggressiven, drängen zur motorischen Abfuhr, der nun Hemmungen entgegengesetzt werden.

Gelten unbewußt Beschneidung und verschiedene Martern der Jünglinge der Zurückdrängung ihrer sexuellen und aggressiven Impulse,

[1] S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 3., vermehrte Auflage. Leipzig und Wien 1915.

so werden sie bewußt von den primitiven Völkern als Veranstaltungen angesehen, welche gerade der Förderung jener Triebregungen dienen sollen. Dieser Sachverhalt kann den Psychoanalytiker nicht in Verwirrung bringen, denn er hat ein Analogon dieses Vorganges im Aufbau der Systeme bei Wahnerkrankungen und Psychoneurosen. Auch bei den von diesen Störungen ergriffenen Kranken fordert die bewußte Instanz ihres Seelenlebens Zusammenhang und Verständlichkeit. Wenn sie infolge besonderer Umstände den richtigen Zusammenhang nicht erfassen kann, scheut sie sich nicht, einen unrichtigen herzustellen. „In allen Fällen können wir dann nachweisen, daß eine Umordnung des psychischen Materials zu einem neuen Ziel stattgefunden hat, oft eine im Grunde gewaltsame, wenn sie nur unter dem Gesichtspunkt des Systems begreiflich erscheint. Es wird dann zum besten Kennzeichen der Systembildung, daß jedes der Ergebnisse desselben mindestens zwei Motivierungen aufdecken läßt, eine Motivierung aus den Voraussetzungen des Systems — also eventuell eine wahnhafte — und eine versteckte, die wir aber als die eigentlich wirksame, reale anerkennen müssen[1].” (Freud.) Der Charakter des „Systems” wird nun der von den Wilden angegebenen Motivierung der Beschneidung und der Mutproben kaum abgesprochen werden können. Die Beschneidung soll angeblich die Zeugungsfähigkeit des jungen Mannes steigern und die Martern sollen seinen kriegerischen Geist stärken und erproben. Die Umordnung des psychischen Materials zu diesem neuen Ziele war eine so gewaltsame, daß eine Verkehrung in das Gegenteil der wirklichen Motivierung stattgefunden hat[2].

[1] Freud, Totem und Tabu, p. 89 ff.

[2] Man darf wohl sein Erstaunen darüber äußern, daß keiner der zahlreichen Anthropologen, Völkerpsychologen und Religionsforscher, welche sich mit dem Problem der Beschneidung beschäftigt haben, den feindseligen Charakter dieser Operation erkannt hat. (Man vergleiche die Revue der verschiedenen Ansichten in der von James Hastings herausgegebenen „Encyclopaedia of Religion and Ethic”, Edinburgh 1910.) Die meisten Forscher schließen sich sogar der von den Wilden selbst gegebenen Hypothese an. Diese Art der intellektuellen Blindheit läßt sich psychologisch erklären, wenn man bedenkt, daß ähnliche psychische Hindernisse, wie die, welche dem Bewußtsein der Primitiven die wirkliche Motivierung der Beschneidung fernhalten, auch in den Gelehrten wirksam sind. Man vergleiche dagegen die ältere Literatur über den Sinn der Operation. Philo („De circumcisione” in Opera, ed. Mangey II, 210) und Maimonides (More Nebuchim XLIX, 391 f.)

Das Motiv, das zu dieser Umordnung zwang, ist leicht zu erkennen: es ist die Ambivalenz der Gefühlsregungen und das durch die sekuläre Verdrängung bedingte Unbewußtwerden grausamer Regungen. Mit diesen Bedingungen hängt es zusammen, daß in der systematischen Motivierung der Beschneidung und der Pubertätsquälereien die den jungen Leuten geltende freundschaftliche und zärtliche Absicht beider Riten in den Vordergrund geschoben wurde. Von den Gefühlsverteilungen der Ambivalenz konnten eben nur die Regungen dieser Art zum Bewußtsein gelangen, während die feindseligen Impulse im Laufe der Entwicklung dem Bewußtsein immer mehr entrückt werden.

In diesem Teile der Pubertätsriten erblicken wir also den Kompromißausdruck zweier intensiver, miteinander ringender Triebregungen der primitiven Väter, die gleich dem Kräftespiel zweier Komponenten zu einer Diagonalwirkung führen: zu einer partiellen Unterdrückung und einer partiellen Durchsetzung der beiden Wünsche, welche das Seelenleben der Kinderzeit beherrschen. Wir können auch sagen: den Impulsen wird teilweise freie Bahn gelassen, aber zu einem von dem ursprünglichen verschiedenen Objekt[1].

V.

Bis hieher haben sich die Pubertätsriten relativ leicht unserem Verständnisse erschlossen: viel erheblicheren Schwierigkeiten begegnen wir, wenn wir uns dem zweiten Akt des großen Dramas, das die Einweihungszeremonien darstellen, zuwenden. Wenn wir verfahren wie die der Psychoanalyse fernstehenden Völkerpsychologen

bemerken, daß das Ziel der Beschneidung die Hemmung der Sexuallust sei. Dem wirklichen Sachverhalt kommen unter den älteren Autoren H. J. F. Autenrieth (Abhandlung über den Ursprung der Beschneidung, Tübingen 1829), Fréderic Baumann (Origine signification et l'histoire de la castration, de l'eunichisme et de la circoncision, Palermo 1883), Bruno Bauer u. a. nahe.

Baumann z. B. bemerkt, daß „la castration, l'eunuchisme et la circoncision ne sont que des modifications amoindries l'une de l'autre". Eine tiefere Erkenntnis des latenten Sinnes der Beschneidung kann freilich erst erreicht werden, wenn man die Resultate der psychoanalytischen Forschungen zu ihrer Aufklärung heranzieht.

[1] Man vergleiche die Bedingung des erschlagenen Kriegers im zweiten Abschnitte und die Sexualfreiheit nach der Zirkumzision, die später behandelt werden wird.

und den Auferstehungsritus als eine direkte Fortsetzung des Todesdramas ansehen, entgleitet der ganze Ritus unserem Verständnis.

Wir entschließen uns dazu, diesem so komplizierten Produkt des primitiven Seelenlebens gegenüber dieselbe heuristische Technik zu verfolgen, die uns in der Analyse anscheinend läppischer und sinnloser Handlungen der Neurotiker tiefreichende Aufschlüsse gab.

Die angebliche Tötung der Jungen hat sich uns als Bestrafung ihrer unbewußten Mordgelüste dargestellt. Diese Bestrafung ging von der Vätergeneration aus und war der Ausdruck der den Jünglingen zugewendeten, feindseligen und rachsüchtigen Wünsche dieser Männer. Gewiß besteht eine gewisse Verbindung zwischen den Todes- und Auferstehungsriten, doch können wir in den letzteren unmöglich die Wirksamkeit derselben Gefühlszüge annehmen, die jene grausamen Zeremonien zustande brachten. Wir werden vielmehr in den Auferstehungsriten den Ausdruck gegensätzlicher, also zärtlicher und feindlicher Tendenzen erblicken. Wir wissen, daß dergleichen scheinbar unvereinbare Gefühlsgegensätze sehr wohl sich in einer Seele finden. Doch was soll es nun bedeuten, daß die primitiven Väter zuerst ihren grausamen und dann ihren zärtlichen Gefühlen gegen ihre Söhne freien Lauf lassen?

Die Neurosenpsychologie belehrt uns darüber durch die Aufklärung, die sie uns über die „zweizeitigen Zwangshandlungen der nervös Erkrankten" geben konnte. In diesen Symptomen werden nämlich zwei starke gegensätzliche Gefühle, jedes einzeln, das eine dem andern folgend, befriedigt. Oft genug kommt in der einen Zwangshandlung der Haß, in der zweiten die Liebe und Zärtlichkeit zum schwer erkennbaren Ausdruck. Ebenso wie die Väter der primitiven Völkerschaften versuchen es auch die Neurotiker, eine Art von logischer Verknüpfung zwischen den beiden, einander feindseligen Tendenzen herzustellen.

Kehren wir zu den Todes- und Auferstehungsriten zurück, so ergibt sich ungefähr folgendes Bild: die primitiven Väter deuten durch sie ihren Söhnen an, sie seien bereit, die Jünglinge in den Kreis der Männer aufzunehmen, doch nur unter einer Bedingung: die jungen Leute müssen ihren inzestuösen und feindseligen Regungen entsagen. Dies ist eine Conditio sine qua non und was der Jünglinge harrt, wenn sie sie nicht erfüllen, zeigt deutlich genug die Todesdrohung. Wir wollen uns nicht verhehlen, daß wir uns bei diesen

Riten bereits auf einer vorgeschrittenen Stufe der „wilden" Völker befinden. Ursprünglich wurde wohl die Todesstrafe von den ergrimmten Vätern wirklich vollzogen. Von der Tötung der Jünglinge und der darauf folgenden starken Reue der Väter bis zu jener zweizeitigen Ritenfolge, die etwa ausdrückt „Wir lieben euch, aber ihr müßt euch von euren Infantilismen befreien", ist ein weiter Weg in der Entwicklung der Völker.

Als einer der wesentlichsten Züge, welche uns die Auferstehungsriten als Ausdruck zärtlicher Regungen ansehen lassen, erscheint uns das Identifikationsstreben von Vätern und Söhnen. In den Maskenfesten der Wilden, die nach der Erklärung von H. Schurtz[1] auf die Knabenweihen zurückgehen, sehen wir vielfach die Vollstrecker dieser Weihen, also Priester, Erzieher oder ältere Männer, mit hölzernen Masken, anderseits verbergen sich die Knaben selbst hinter Masken und sonstigen Vermummungen.

Aus der unbewußten Identifikationstendenz erklärt sich auch, wieso in den Knabenweihen der totemistische Kult so sehr in den Vordergrund tritt; ist doch der Totem nichts anderes als das Urbild des Vaters. Wie bei den Vätern läßt sich auch bei der Söhnegeneration ein Gefühlsgegensatz aufweisen, der in der zweizeitigen Rite vom Tod und von der Wiederauferstehung zur Darstellung gelangt. Der kleine Arpád, dessen Analyse wir Ferenczi verdanken[2], erzählt, wie er dem Hahn, der ihn gebissen, den Hals abschnitt. Später setzten nun bei dem kleinen Blutrünstigen jene Identifikationsversuche ein, die sich in so merkwürdiger Art, im beständigen Krähen und Gackern, äußerten. Dieses Beispiel eignet sich vorzüglich dazu, auch für unser Thema Aufklärung zu bringen. Wie hier auf den Durchbruch der feindseligen Regungen die Zärtlichkeit, reaktiv verstärkt, sich in der völligen Identifikation mit dem früher gehaßten Objekt manifestiert, so ähnlich in den Todes- und Wiederauferstehungsriten der primitiven Jünglinge. Die angebliche Tötung der Novizen stellt sich uns als die talionsartige Bestrafung ihrer bösen und inzestuösen Wünsche, ihre Wiederbelebung als ihre gelungene Identifikation mit der Vätergeneration dar.

Vielleicht darf ich nun wieder Beispiele aus den Initiationsriten heranziehen, die uns diese von uns angenommenen seelischen Prozesse

---

[1] Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, p. 105, 115 usw.

[2] Vgl. die oben zitierte Arbeit.

wahrscheinlicher machen können. Von den Indianern vom Sondka Sound wird uns von John R. Jewitt folgende Einweihungsrite berichtet[1]: Der Häuptling schoß seine Pistole nahe beim Ohre seines Sohnes ab, der sofort umfiel, als wäre er getötet. Die Frauen erhoben ein fürchterliches Geschrei, rauften sich die Haare aus und jammerten, der Junge sei tot. Hierauf näherten sich zwei in Wolfsfell vermummte Männer, eine Wolfsmaske auf dem Kopfe, auf Händen und Füßen und trugen den Jungen mit sich fort, Jewitt sah den Knaben später selbst in der Wolfsmaske. Der Indianerstamm gehört dem Totemclan des Wolfes an. Wir werden es nun als Bestätigung unserer Ansicht über den latenten Sinn des Todes- und Wiederauferstehungsritus ansehen, wenn Frazer zwischen ihm und der Transformation des Jünglings in ein Totemtier irgendwelche Zusammenhänge vermutet, wenngleich er die Art dieser Beziehungen nicht anzugeben weiß[2]. Er verweist aber darauf, wie nahe dem primitiven Glauben ein Tausch der Seelen und Gestalten liegt. Den Tod- und Wiederauferstehungsritus dürfen wir seiner Ansicht nach in Parallele setzen mit jener Erzählung eines baskischen Jägers, in der dieser behauptet, von einem Bären getötet worden zu sein. Der Bär aber hauchte seine Seele vor dem Verenden in ihn, so daß des Bären Körper nun tot, doch er, der Jäger, ein Bär wurde. Wenn im totemistischen Glaubenssystem die Identifikation des Mannes mit dem Totem die Hauptrolle spielt, so darf nicht vergessen werden, daß das Totemtier seinen Verehrern und Gläubigen durch diese Identifikation Schutz und Hilfe gewährt.

Bei den Tompsonindianern in Britisch-Columbia hatten die Krieger ein Messer oder einen Pfeil als persönlichen Totem. Diese Glücklichen lebten nun des sicheren Glaubens, unverwundbar zu sein. Hatte einen von ihnen ein Pfeil getroffen, so erbrach er Blut und die Wunde heilte. Diese pfeilgeprüften Krieger trugen weder Schilde noch Panzer. So überzeugt waren einzelne Tompsonindianer von der Macht ihres Totem, sie wieder zum Leben zu erwecken, daß sie sich selbst töteten, in der sicheren Hoffnung ihrer baldigen Auferstehung. Andere erprobten liebevoll die Totemmacht an ihren Freunden, erschossen sie und erwarteten nun, mehr oder minder

---

[1] Narratives of the Adventures and Sufferings of John R. Jewitt, Middletown 1820, p. 119.

[2] Frazer, The golden bough. Balder the beautiful. Vol. II, p. 272.

freudig bewegt, deren Wiedererweckung durch den Pfeiltotem[1]. Eine totemistische Übergangsstufe erblicken wir auch in den Initiationsriten der Carrierindianer; der einzuweihende Jüngling legt eine Bärenhaut an, geht ins Gehölz und bleibt 3 bis 4 Tage und Nächte dort. Jede Nacht geht ein Teil seiner Mitbewohner auf die Suche nach dem vermißten Bärenjüngling. Doch dieser antwortet auf ihren lauten Ruf „Bär, komm her!" mit zornigem Brummen. Auch auf das Schlafen auf den Gräbern der Ahnen, auf die Träume vom Totem, welche die jungen Leute zur Pubertätszeit sehen sollen, etc. sei hingewiesen. Ein junger Mann in Australien, der z. B. Fischer von Beruf war, mußte zwei Nächte auf dem Grabe seines Vorfahren, der auch Fischer war, zubringen, weil man hoffte, er werde alle Fähigkeiten jenes Vorfahren erben[2]. Die Niskaiindianer von Nordwestamerika begeben sich, wenn sie initiiert werden sollen, zu einem Grabe, graben eine Leiche aus und liegen mit ihr, in eine Decke eingewickelt, die ganze Nacht.

Die Jünglinge erstehen, wie wir sehen, nach ihrem „Tode" nicht mehr als solche, sondern als ihre Ahnen, mit denen sie sich identifiziert haben, sie sind nun erwachsene Männer, sind ihresgleichen. Es wird uns nicht entgehen, daß auch in dieser anscheinend völlig geglückten Identifikation noch die Ambivalenz ihre Wirksamkeit entfaltet, denn in ihr haben nicht nur die zärtlichen Regungen ihren adäquaten Ausdruck gefunden, sondern auch die feindseligen Gefühle, indem die Jünglinge durch ihre Wiederauferstehung nun wirklich die Stelle des Vaters einnehmen, wie sie es durch den unbewußt geplanten Vatermord zu erreichen wünschten. Wir können nun die Tötung und Wiederbelebung der Novizen als eine primitive Darstellungsform des Kräftespieles auffassen, das die jungen Leute zwischen zärtlichen und feindseligen Impulsen gegen das Totemtier oder den Vater bewegt. Wir erinnern an den kleinen Hans, dessen Furcht, von Pferden gebissen zu werden, seinen unbewußten Wunsch vertritt, das Pferd möge fallen und sterben, und an seine Nachahmung des Tieres, also seine Identifikation mit dem Pferde. Wir weisen ferner darauf hin, daß in den Pubertätsriten eine Wiederholung jener Ursituation, der Entstehung des Totemsystems[3] stattfindet;

[1] The golden bough. Vol. II, p. 274.
[2] Frazer, Totemism and exogamy. Vol. II, p. 228.
[3] Freud, Totem und Tabu. Vgl. oben.

wie hier folgt auch dort auf die vehemente Durchsetzung der Feindseligkeit und des Hasses die reaktive Zärtlichkeit, die sich in dem Vorgang der Identifikation mit dem Totem einen in fast alle Religionen aufgenommenen Ausdruck findet.

Die bisherigen Erklärungsversuche der Ethnologen, welche diese Pubertätsriten zum Gegenstand ihrer Forschungen machten, scheitern — vom Mangel der psychoanalytischen Kenntnisse abgesehen — daran, daß sie sich von dem manifesten Inhalt der Riten verführen ließen, in der Wiederauferstehungszeremonie eine direkte Fortsetzung der Todesriten zu sehen[1]. Wir haben durch die Analyse der latenten Gedankenzüge erkannt, daß in ihr nicht eine Fortsetzung der früheren, zur Produktion der Tötungsrite führenden psychischen Aktion, sondern eine seelische Reaktion auf die Wirksamkeit der vorausgehenden Impulse vorliegt. War die Tötung der Jünglinge ein Ritus, der repräsentativ die feindseligen Gelüste der jungen Leute vertrat, die im Inzestkomplex wurzelten, so wird im Identifikationscharakter der Wiederauferstehungsdarstellung die zärtliche, respektive homosexuelle Reaktion sichtbar.

VI.

Die Verbindung der Tötungssimulation mit der Beschneidungsoperation wurde von uns früher gefunden: die Beschneidung ist keine Ablösung des Menschenopfers, vielmehr sind Tötung und Beschneidung zwei getrennte, nur durch das unbewußte Seelenleben verbundene Aktionen, von denen die erste die Bestrafung für die unbewußten Mordgelüste gegen den Vater, die zweite die Bestrafung für den Inzestwunsch der im „gefährlichsten Alter" stehenden jungen Leute zeigt. Wir würden uns, wenn wir die innige Verbindung dieser beiden zugrunde liegenden Faktoren berücksichtigen, nicht wundern, wenn wir auch in den Wiederauferstehungsriten eine Reaktion auf die Kastrationsdrohung, welche die Beschneidung gene-

[1] Man muß sich dabei immer vor Augen halten, daß das Ensemble dieser Riten aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen psychischen Konstellationen stammt, also nur historisch zu erfassen ist. Die Tötungsriten sind sicherlich primitiver als die anderen, in deren Genese der Anteil der Verdrängung feindseliger Gefühle, der psychischen Reaktionsbildung und die Wirksamkeit der durch die fortschreitende Verdrängung geforderten seelischen Verschiebung deutlich erkennbar ist.

tisch und symbolisch darstellt, vorfänden. Tatsächlich ist eine solche auch vorhanden. Erinnern wir uns jener Varianten der Einweihungszeremonien, in denen angenommen wird, daß die Geister den Jünglingen im Walde gewisse Körperteile entnehmen, und ihnen dafür neue einsetzen, z. B. bessere Eingeweide, Lungen etc. Vergegenwärtigen wir uns ferner, daß die Identifikation mit dem Totemtier oder mit den Ahnengeistern den Knaben die Kräfte und Fähigkeiten, ja sogar die körperlichen Eigenschaften des Totems verleiht. Wir werden dann ohne Schwierigkeiten in dieser Identifikation jenes Moment finden, das eine Beruhigung der Kastrationsdrohung darstellt, nämlich die Wunschphantasie, für den eigenen kleinen Penis den großen des Vaters auszutauschen. Ja man kann sogar sagen, daß es diese Wunschphantasie ist, welche dem Bewußtsein der Völker in mehr oder minder entstellter Form als der einzige Sinn der Beschneidung präsent ist. Fragen wir die Primitiven nach dem Zwecke der Beschneidung, so stimmt ihre Antwort mit dem Verstand der Verständigen, der Anthropologen und Ethnologen[1] überein, indem sie angeben, es wäre eine Operation, um den Sexualverkehr zu erleichtern oder sein Vergnügen zu erhöhen. Die früher angegebene

[1] Als eine der wenigen rühmlichen Ausnahmen unter den Völkerforschern, die sich nicht der landläufigen Ansicht über den Zweck der Beschneidung anschlossen, sei C. Strehlow erwähnt (Die Arranda- und Loritjastämme p. 11). Dieser Missionär macht geltend, daß durch die schmerzhafte Operation „die an keinen Gehorsam gewöhnten Jungen unter die Autorität der Alten gebracht werden; sie sollen den Alten gehorchen . . . Nach dieser Seite hin hat die Beschneidung, so grausam sie an und für sich ist, auf ungebundene, an keine Ordnung gewöhnte Naturvölker jedenfalls einen heilsamen Einfluß, da sie der Ausgelassenheit und Unbotmäßigkeit der in ihre Flegeljahre eintretenden Jugend steuert und ihnen die Autorität der Alten, deren Willen jetzt maßgebend für sie ist, zum Bewußtsein bringt. Dieser Grund liegt schon angedeutet in der Sage von den beiden Habichtmännern Lakabara und Linjalenga, die den Männern die strenge Beobachtung dieser Sitte einschärften und für den Fall der Nichtachtung die Drohung aussprachen, daß ein Junge, an dem sie diese Zeremonie unterließen, ein erintja werden würde, der seine eigenen Stammesgenossen ermorden und fressen würde". Dieser Glaube der Eingeborenen weist deutlich genug in die Richtung der durch die Inzestimpulse bestimmten Mordabsichten der jungen Leute gegen ihre Väter. Ebenso der zweite, von Strehlow erkannte Grund: „Durch die Beschneidung soll den geschlechtlichen Ausschweifungen der erwachsenen Jugend ein Damm entgegengesetzt werden. Die Operation wird ja gerade zu einer Zeit ausgeführt, in der bei den betreffenden Jungen der Geschlechts-

Wunschphantasie der Primitiven aber, durch ihre Identifikation mit dem Vater statt des eigenen abgeschnittenen Penis den größeren des Totems oder Vaters zu erhalten, bietet uns eine genaue völkerpsychologische Parallele zu gewissen infantilen Reaktionen auf die Kastrationsdrohung. Jene Operation und jene Organersetzung durch Geisterhand in den primitiven Einweihungsriten gleicht Zug um Zug der Phantasie des kleinen Hans, dem angeblich ein Installateur den „Podl" und den „Wiwimacher" wegnimmt, um ihm zwei größere Exemplare jener wertvollen Körperteile „wie der Vatti sie hat" zu geben. Eine unbewußte Verbindung zwischen den beiden Riten ergibt sich dadurch, daß das Tot- und Wiederauferstandensein symbolisch die Erschlaffung und Erektion des Penis vertreten[1].

Nachdem wir so die seelischen Kräfte, welche die Auferstehung zum Ausdruck der zärtlichen Reaktion auf unbewußte Todeswünsche machten, dargestellt haben, werden wir bereit sein, zuzugestehen, daß ein Stück Ahnenverehrung hier seine Manifestation gefuuden hat. Denn die Väter der Jünglinge haben sich wieder mit ihren Vätern, also mit den Großvätern der Novizen identifiziert, was schon aus der Analyse der Vergeltungsfurcht erhellt. So bedeutet also die Auferstehung, die in plastischer Form die Identifikation vertritt, nicht nur den Eintritt in die gegenwärtige Männergemeinschaft des Stammes, sondern sie stellt den Jüngling als Glied in die große Kette, die vom Urahnen zum Urenkel führt. Alle Gebräuche der Ahnenverehrung, wie sie z. B. Trilles in seinem Buche über den

---

trieb erwacht, der natürlich bei diesen Naturvölkern in einem stärkeren Maße auftritt."

Bei diesen sehr tiefstehenden Australnegerstämmen tritt übrigens das ursprüngliche Motiv der grausamen Behandlung der Jünglinge im Benehmen der Vätergeneration noch kraß hervor. So berichtet Strehlow von ihrer Männerweihe (p. 24): „Jetzt erscheint der erwählte Operateur; nach einem wilden Lauf bleibt er zuerst in der Nähe der versammelten Männer stehen, rafft mit der einen Hand seinen Bart zusammen, steckt ihn in den Mund und beißt darauf, als ob er sehr zornig wäre . . ." Dann singen die versammelten Männer laut: „Wütend sieh! (den) in die Höhe (gehobenen Jungen) beschneiden!" „Mit rollenden Augen, gleichsam wütend", ergreift der Mann darauf das Steinmesser und vollzieht die Operation.

[1] Näheres darüber bei Otto Rank, „Die Matrone von Ephesus" in „Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung", Wien und Leipzig 1919, p. 69. Über parallele Erscheinungen in den Mythen vgl. „Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage", Wien 1912, p. 283 f. von demselben Autor.

Totemismus der Fan darstellt[1] und welche Frobenius[2] als „manistische" bezeichnet, ordnen sich dieser Erklärung unter. Auf die große Bedeutung dieser Seite der Jünglingsweihen kommen wir noch zurück.

Noch bleibt uns ein Teil der Pubertätsriten zu erklären: das sonderbare Benehmen der Jünglinge nach ihrer Rückkehr in ihr Heimatdorf und ihre Amnesie. Wir heben einige Züge aus diesem Teile der Jünglingsweihe hervor, um uns einen Zugang zur Aufklärung dieser so befremdenden Sitte zu schaffen. Die Jünglinge benehmen sich, als hätten sie ihr früheres Leben vergessen. Bei der Rückkehr der Initiierten des Netembobundes rufen die Eltern, Brüder und Schwestern die Jünglinge beim Namen. Aber in den Augen der Initiierten zeigt sich kein freudiger Ausdruck, nicht eine Muskel in ihrem Gesichte bewegt sich. Was immer sie bei diesem Wiedersehen fühlen mögen, sie müssen es unterdrücken; es wird angenommen, daß sie, aus dem Geisterland kommend, auch ihre Verwandten nicht mehr erkennen. Die Alten führen die Knaben zu ihren Eltern und Geschwistern und zu ihren alten Wohnsitzen. Die Novizen geben vor, ihre Muttersprache nicht sprechen zu können; sogar wie man ißt, haben sie vergessen. Deshalb muß ihnen alles gezeigt und erklärt werden; z. B. die gebräuchlichsten Utensilien des Hauses etc.; die Führer stecken ihnen sogar die Nahrung in den Mund. Bei den Indianern von Virginia besteht eine initiatorische Zeremonie, in deren Verlauf die Jünglinge mehrere Monate im tiefen Walde weilen, wenig Nahrung erhalten, dafür aber einen Aufguß von berauschenden Wurzeln. Man nimmt an, daß diese armen Kreaturen so viel von diesem Getränk, das man Wysocca nennt, nehmen, daß sie die Erinnerung an alle früheren Ereignisse, Eindrücke und Kenntnisse verlieren. Sobald der Medizinmann gefunden hat, daß sie davon genug bekommen haben, führt er sie zur Besinnung zurück, indem er die Intoxikation ihrer Diät verringert. Knapp vorher aber bringt er die Knaben, welche dank dieser Radikalkur nicht völlig bei Sinnen sind, zurück. Sie sollen jetzt nicht mehr sprechen können, nichts verstehen, ihre Verwandten nicht erkennen etc. Sie achten ängstlich darauf, sich von ihrem früheren Dasein nichts anmerken zu lassen, sonst müßten sie die ganze Kur

[1] P. H. Trilles, „Le Totemisme chez les Fans", Münster i. W. 1912, p. 372 ff.

[2] Masken und Geheimbünde Afrikas, p. 214.

noch einmal machen. Das zweite Mal ist ihre Durchführung so streng, daß selten einer mit dem Leben davon kommt. Wir haben bereits Schellongs Bericht über die Rückkehr der Jünglinge in Kaiser Wilhelms-Land angeführt: Die Initiierten ziehen mit geschlossenen Augen nach Hause und öffnen sie erst auf wiederholten Befehl des Häuptlings.

Frazer glaubt, daß die zeitweilige Amnesie der Knaben sich aus den Voraussetzungen der Riten erklären läßt[1]; sie ist „a natural effect of the shock to the nervous system produced by resuscitation from the dead". Auch wir meinen, daß die sonderbaren Erscheinungen bei der Rückkehr in einem bestimmten Zusammenhange mit den übrigen Zügen der Pubertätsfeier stehen, doch wir haben erkannt, daß die Reihe der Gebräuche bei dieser Gelegenheit etwas anderes bedeutet, als sie zu sein scheint, daß sie neben einem uns unverständlich, ja oft absurd anmutenden manifesten Inhalt einen latenten Sinn enthält, den uns die Psychoanalyse eröffnet. Es dürfte also jede Erklärung fehlschlagen, welche diese Erscheinungen als Ganzes erfaßt und sie etwa wie das Symptomengebäude der Zwangsneurose aus einer bestimmten Eigenschaft der Krankheit erklären will. Aufklärung kann uns von zwei Seiten werden: durch die Vergleichung dieser Sitten mit anderen Details der Jünglingsweihe, also durch eine Erweiterung unseres Wissens auf diesem Gebiete, und durch Anwendung der psychoanalytischen Methode und Heranziehung der durch sie errungenen Auskünfte über ähnliche Symptome.

VII.

Wollen wir das Benehmen der Jünglinge in dieser Situation verstehen, so wird unsere erste Frage lauten: Was tun die Kandidaten zwischen ihrer angeblichen Tötung und ihrer Rückkehr in die Heimat? Wir wissen bereits, daß sie meistens in eigenen Hütten tief im Walde hausen, von älteren Männern bewacht, allerlei Beschränkungen und Entbehrungen unterworfen. Vielleicht das wichtigste Verbot, das in dieser Zeit von ihnen eingehalten werden muß, gilt dem Umgang mit dem schöneren Geschlecht. Die Abaketa (Beschnittene) bei den Amaxosa bleiben in ihrer Isolierhütte. Verlassen sie die Hütte auf kurze Zeit, so müssen sie ihr Gesicht

[1] The golden bough. Balder the beautiful. Vol. II, p. 238.

verhüllen, falls sie Mädchen und Frauen sehen, besonders der eigenen Mutter dürfen sie niemals vor die Augen kommen, sobald sie ihr Gesicht unverhüllt haben[1]. Beim Unmatjerastamm in Zentralaustralien geht die Vorsicht so weit, daß der Beschnittene, wenn er zufällig eine Frauenspur sehen sollte, über sie hinweghüpfen muß. Würde sein Fuß sie berühren, würde ihn der Geist, der im Frauenhaar lebt, ergreifen und sein Kopf würde voll Läuse werden. Nicht nur das: wenn er die Fußspur berührt, wird er früher oder später der Frau folgen, die ihn fragen würde: „Warum kommst du und versuchst mich zu greifen?" und sie würde ins Lager gehen, es ihrem Bruder erzählen und dieser würde den Missetäter töten[2]. Die Pubertätskandidaten bei den Stämmen des Merankeflusses müssen sich bei Bootfahrten, wenn ein Boot mit Frauen passiert, niederlegen, um nicht gesehen zu werden[3]. Bei den Aranda werden den Jünglingen nach ihrer Beschneidung eine Reihe von moralischen Vorschriften und Speiseverboten gegeben, auf deren Übertretung die Todesstrafe gesetzt ist[4]. Eine der bedeutsamsten Vorschriften lautet:

---

[1] Albert Schweiger, Der Ritus der Beschneidung unter den Amaxosa und Ama-Fingo in der Kaffraria (Südafrika). Anthropos 1914, Heft 1 u. 2.

[2] Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central-Australia, London 1904, p. 338. Die Erklärung eines anderen Ritus sei hier vorweg genommen. Bei demselben Stamm erhält jeder Beschnittene einen Feuerstock, welchen er keinesfalls verlieren noch ausgehen lassen darf, sonst würde er und seine Mutter getötet werden. Dieser Stock ist ein Penissymbol und der Sinn der damit verknüpften Drohung sehr durchsichtig. Wie Spencer und Gillen in einem anderen Werke (The Native of Central-Australia, London 1899, p. 322) berichten, übergibt die zukünftige Schwiegermutter dem Aruntajüngling einen Feuerstock mit der Bemerkung, daß er ihn immer zu seinem eigenen Feuer halten soll, „mit anderen Worten, mit Frauen keinen Verkehr halten soll, die anderen Männern gehören". Bei der Beschneidung in Lukuledi wird das Blut eines Hahnes auf einen Baum gestrichen, die Howa in Madagaskar schneiden einen Stamm im Hause des Beschnittenen ab, die Karesauinsulaner schmücken in der Pubertätsfeier einen Baum, den die älteren Männer zuerst bewundern, dann ausreißen und dessen Schmuck sie sich aneignen. (Ploss-Renz, Das Kind in Sitte und Brauch der Völker, pp. 180, 191, 200.) Wie im Traume, im Mythus und Witz bedeuten auch hier Bäume, Stäbe etc. das männliche Genitale. Über das archaische und primitive Wesen, sowie die Psychogenese der Sexualsymbole vergleiche besonders Freud, Die Traumdeutung. 4. Aufl.

[3] Ploss-Renz, Das Kind in Sitte und Brauch der Völker. Bd. II, p. 764.

[4] Strehlow, op. cit. p. 27.

„Du sollst nicht auf den Weg der Weiber gehen!" Nach der Subinzission hält der Häuptling bei den Loritja folgende Ansprache an die jungen Leute[1]: „Du sollst jetzt immer mit den anderen jungen Männern umherwandern; ihr sollt nicht in die Nähe der Weiber gehen; ihr sollt nicht den Mädchen, auch nicht den verheirateten Frauen nachstellen; ihr sollt überhaupt nicht mit dem ‚schönen Geschlecht' ngalunba verkehren! Wenn wir hören, daß ihr den Frauen oder Mädchen nachstellt, werden wir euch ins Feuer werfen!" Man muß anerkennen, daß diese Mahnung an Energie und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Bei den Wajaos in Afrika darf nach einem Berichte Professor K. Weules[2] kein Knabe nach seiner Einweihung mehr auf derselben Matte oder demselben Bettrande sitzen wie seine Mutter. Auch bei den Makauas darf kein Beschnittener mehr seiner Mutter Haus betreten, ohne zuvor seine Ankunft zumindestens laut gemeldet zu haben. Bei den Jaos hält der Mentor seinen Zöglingen folgende Rede zur Pubertätszeit[3]: „Du, mein Lehrling, jetzt bist du beschnitten. Deinen Vater und deine Mutter — ehre sie. Ins Haus gehe nicht unangemeldet, du möchtest sie sonst treffen in zärtlicher Umarmung. Vor Mädchen mußt du keine Angst haben; schlaft zusammen, badet zusammen; wenn du fertig bist, soll sie dich kneten; wenn du fertig bist, soll sie dich grüßen: masakam. Dann antwortest du: marhaba. Bei Neumond nimm dich in acht; dann würdest du leicht krank werden. Vor Kohabitation während der Regel hüte dich (du würdest sonst sterben); die Regel ist gefährlich; (sie bringt) Krankheiten viele." Verweilen wir ein wenig bei dieser wohlwollenden Rede. Sie stellt eine Mischung von Verboten und Geboten, sittlichen Mahnungen und hygienischen Ratschlägen dar. Aus ihnen heben wir zwei Momente gleichsam als Gruppierungspunkte hervor: 1. das Verbot, den elterlichen Koitus zu beobachten und 2. die formelle Erlaubnis, ja sogar Aufforderung, in Geschlechtsverkehr mit Mädchen zu treten. Sollten diese Momente nicht nur zeitlich aufeinanderfolgen, sondern auch in irgend einem inneren Zusammenhange stehen? Sicherlich ist es so. Das Verbot, den elterlichen Koitus zu stören, oder mit der Mutter

---

[1] Strehlow, op. cit. p. 58.

[2] Prof. Dr. Karl Weule, In den „Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten." Ergänzungsheft Nr. 1, Berlin 1908, p. 28.

[3] Prof. Dr. Karl Weule, Negerleben in Ostafrika, Leipzig 1908, p. 304.

auf einem Bettrande oder einer Matte zu sitzen, soll die Realisierung inzestuöser Wünsche verhindern, während der Hinweis auf den Koitus mit Mädchen der gerade zur Pubertätszeit so intensiv andrängenden Libido andere Wege weist. Insoferne aber die Objektwahl immer eine unbewußte partielle Realisierung infantilen Inzestbegehrens bildet, kann man sagen, daß dieser Hinweis die Wirkung des ersten Verbotes paralysiert. So stellt also diese Verbindung wieder einen der Kompromißausdrücke dar, die wir nicht flächenhaft, sondern historisch erfassen müssen. Primär ist sicher das Inzestverbot, das gerade dem drohenden Durchbruch des inzestuösen Begehrens zur Pubertätszeit wehren soll.

Nun verstehen wir das Verbot, mit Frauen zusammenzutreffen, als eine von dieser spezielleren Vermeidung ausgehende Verallgemeinerung. Das Verbot galt ursprünglich dem ersten Objekt der männlichen Neigung, der Mutter, und wurde von hier aus auf alle Frauen übertragen[1]. Doch wir haben gesehen, daß der Weg zu den nichtverwandten Frauen nach der Einschließungszeit freigegeben wurde. Ein anderer Zug der Pubertätsriten, der bisher dunkel blieb, eröffnet sich nun unserem Verständnis: die Sexualfreiheit nach der Zeit der Riten bei vielen Stämmen. Es erscheint als ein Widerspruch zu der von uns hervorgehobenen Vermeidung der Frauen, wenn viele Stämme die Pubertätsfeiern mit wüsten Orgien begleiten. So sind im Amaxosastamm zügellose Ausschreitungen der Beschnittenen mit Mädchen gebräuchlich. Jeder Jüngling darf jedes gereifte Mädchen benützen. Die Schlußfeier der Beschneidung bei den Sulu-Basutos und anderen Völkern ist ebenfalls durch sexuelle Exzesse charakterisiert[2]. Manche zentral-australische Stämme glauben, daß die Jünglinge nach der Initiation Geschlechtsverkehr haben müssen oder

[1] Der Missionär S. Bamler erzählt von den Tami Deutsch-Neu-Guineas, daß den Jungen gesagt wird: „Stell dich nicht unter anderer Leute Häuser (verführe nicht fremde Frauen)." Gleich darauf aber werden die Jungen von ihren Vätern unterrichtet, wie sie sich auf ihren Reisen die Gunst der Frauen anderer erwerben könnten. Dabei prahlen die Alten von ihren Eroberungen. Dieser Widerspruch löst sich, wenn man bedenkt, daß das der Jugend auferlegte Verbot den Frauen des eigenen Stammes und vor allem der Mutter galt, während die Frauen anderer Stämme gleichsam als „Freiwild" angesehen wurden. (Richard Neuhauss, Deutsch-Neu-Guinea, Bd. III, p. 504, Berlin 1911.)

[2] Ploss-Renz, Bd. II, p. 181, 718 etc.

sterben werden. Unmittelbar nach der Beschneidung muß der junge Mann in Serange, einer Molukkeninsel, Verkehr mit jungen Mädchen, gleichgültig mit welchen, haben, „damit die Wunde heile". (Crawley.) Das wird fortgesetzt, bis die Wunde aufgehört, hat zu bluten. Von den Kikuyu von Westafrika berichtet Chazac, daß sie glauben, daß der erste Koitus, den die Neu-Beschnittenen ausführen, zu ihrem oder ihrer Partnerinnen Tod führte. Diesem düsteren Schicksal suchen sie sich nun durch folgende Maßregel zu entziehen. Sie sammeln sich nach der Durchführung der Pubertätsriten zu Horden von 15 bis 20 Mann, überfallen einige alte Weiber an einsamen Plätzen, mißbrauchen sie geschlechtlich und töten sie. Der Tod dieser Greisinnen befreit die Jünglinge von aller Gefahr[1]. Diese und ähnliche sexuelle Freiheiten hat Crawley als eine Art „Probe" des einen Geschlechts beim anderen erklärt[2] „as if the preparation necessitated putting it to the test; and thereby each sex is practically inocculated against the other by being ‚inocculated' with each other in view of the more permanent alliance of wedlock".

Wir erkennen hier, daß auf die strengste Sexualabstinenz volle Sexualfreiheit folgt, die Entfesselung des Trieblebens. Dieser Widerspruch ist von unseren Voraussetzungen aus leicht zu verstehen: hat das Verbot, Frauen zu sehen und mit ihnen zu verkehren, den Sinn, die inzestuöse Vereinigung des Reifenden mit seiner Mutter zu verhindern, so erkennen wir in jener Sexualfreiheit des Festes einen Durchbruch dieses Verbotes. Dabei ist ebenso wie in der vorerwähnten Rede des Mentors für die Jünglinge der Jaos diese Sexualbefriedigung ein Ersatz, gleichsam eine Entschädigung, für das unerreichbare Inzestziel. Die innige, zeitliche und gedankliche Beziehung der Verhältnisse zur Beschneidung läßt uns vermuten, daß diese Operation in den Orgien eine Art von nachträglicher Rechtfertigung findet: was hier einmal mit elementarer Macht zum Durchbruch kommt, hätte ohne die Einführung der Kastration (und ihrer gemilderten Form: der Beschneidung) immer geherrscht und die soziale Organisation des Stammes gefährdet, ja vernichtet. Wenn der junge Mann bei einigen Stämmen Geschlechtsverkehr haben muß, damit die Wunde des Penis heile, so bedeutet dies aus der Sprache

[1] La réligion des Kikuju. Anthropos, Bd. II, p. 317, 1910.

[2] The mystic rose, p. 309 f., London 1902.

des Unbewußten in die des Bewußtseins übersetzt, nach Rückgängigmachung aller Entstellungen des ursprünglichen Sinnes: Er hat diese Wunde erhalten, weil er stürmisch und, ohne auf irgendwelche Schranken zu achten, die Geschlechtsbefriedigung begehrte. Nun wird ihm diese Befriedigung zuteil, aber mit gehemmter Genußfreude und nicht mehr am ursprünglichen Libidoobjekt. Wie aber noch in dieses Aufheben der durch die Stammesmoral gesetzten Sexualschranken der Schatten des Inzestverbotes fällt, erkennen wir leicht daran, daß die Kikuju glauben, der den ersten Koitus nach seiner Einweihung ausübende Jüngling oder seine Partnerin müssen sterben.

Unsere Einsicht in die Genese neurotischer Symptome läßt es auch verstehen, daß die Jünglinge ihre Zuflucht zu alten Weibern nehmen. Diese alten Frauen sind für sie unbewußt Ersatzpersonen jenes verbotenen Liebesobjektes der Mutter und so hat sich die Realisierung der unbewußten Inzesttendenz doch in jener Feier Bahn gebrochen, die ihre Vernichtung zum Ziele hatte. Denn die Wahl alter Frauen als Liebesobjekte nach der Beschneidung ist eine „Wiederkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden", und jener kleine Zug, daß diese ersten Liebhaberinnen eines so unnatürlichen Todes sterben, weist darauf hin, daß die Verbindung unter den düsteren Auspizien einer inzestuösen Ersatzbefriedigung stand[1]. Das Benehmen der Vätergeneration gegenüber ihren Söhnen läßt sich am ehesten durch die Analogie mit den „zweizeitigen" Handlungen erklären: in der Kastration (Beschneidung) und in der darauf gewährten Sexualfreiheit werden nacheinander die feindlichen und zärtlichen Regungen der Ambivalenz befriedigt. Man darf ferner nicht übersehen, daß die Nachwirkung der Haßtendenzen noch in der Erlaubnis zum Geschlechtsverkehr nach der Operation zu erkennen ist. Ist es nicht blutiger Hohn in wirklichem und übertragenem Sinne, wenn den eben kastrierten (beschnittenen) jungen Leuten diese Freiheit eingeräumt wird? Das Weib bedeutet für sie nach der Beraubung oder Herabsetzung ihrer Potenz ein Danaergeschenk. Es scheint übrigens, nach

[1] Mit Recht weist A. Le Roy (La réligion des Primitifes, Paris 1909, p. 236) die Beschneidung auf ein „interdit levé" und wir glauben mit ihm, daß das „permis d'user" durch das Blutopfer der Penisverstümmelung erkauft wurde. Doch wir meinen, daß das Verbot, dessen partielle Aufhebung mit den Pubertätsfesten verbunden ist, zuerst im engen Rahmen der Familie aufgerichtet und erst später über diese Grenzen hinausgezogen wurde.

dem Vorbilde der niedrig stehenden Australier zu schließen, wahrscheinlich, daß die Erlaubnis zum Geschlechtsverkehr nach der Beschneidung erst sehr spät das allgemeine Verbot des Sexualverkehrs ablöste und schon einer vorgeschrittenen Entwicklungsstufe angehört. Ursprünglich blieb dieses Verbot trotz der Operation aufrecht. So mußten die jungen Männer in der „guten, alten Zeit" bei den Aranda- und anderen Stämmen Zentralaustraliens solange auf die ihnen versprochenen Frauen warten, bis sich die ersten grauen Haare in ihrem Barte zeigten.

Wir haben gesehen, daß die Pubertätsfeier im Leben des Primitiven eine Veränderung seines Verhältnisses zur Frau bedeutet: er hat nun das Recht des Geschlechtsverkehrs und der Heirat; doch der halb kindliche freie Verkehr des Knaben mit der Mutter hat nun ein Ende. Die Erlaubnis zum Sexualverkehr ist erkauft durch den Verzicht auf das geliebteste Sexualobjekt: die Mutter.

Wir verstehen es nun auch, daß bei manchen Stämmen eine Art Beichte vor oder nach der Beschneidung eingeführt ist. So versammeln sich die Männer der Amaxosa, falls ein Bursche eine bestimmte Zeit nach der Beschneidung noch nicht geheilt sein sollte, und beschließen, daß er öffentlich vor einer großen Anzahl von Menschen seine Sünden zu bekennen habe, damit er geheilt werden könne. Will er sich nicht dazu bereit erklären, so wird er so lange und so heftig geschlagen, bis er nachgibt und sich seiner Sünden anklagt, ob nun dieselben von ihm wirklich begangen wurden oder nicht. Die Amaxosa nehmen allgemein an, daß ein Bursche, der mit seiner Blutsverwandten geschlechtlichen Verkehr unterhalten habe, bei der Beschneidung zur festgesetzten Zeit nicht heilen könne. „Bula!" wird zu dem Beschnittenen gesagt, d. h. bekenne deine Blutschande[1]. Die Beziehung der nicht geheilten Beschneidungswunde zum Inzest ist hier deutlich durch den von uns angenommenen Zusammenhang hergestellt[2].

---

[1] Albert Schweiger, Der Ritus der Beschneidung unter den ama Xosa und ama Fingo in der Kaffraria. Anthropos 1914. Heft 1 und 2, p. 60. Ähnliche Beichten bei den Basutos, vergleiche Ploss-Renz, Das Kind in Sitte und Brauch der Völker. Band II, p. 760.

[2] Es ist für die Wirksamkeit des psychischen Verschiebungsmechanismus, der einen Vorgang aus seiner spezielleren Situation löst, bezeichnend, daß das ukubula (die Beichte der Amaxosajünglinge) sich in früherer Zeit nur

Die Absonderungszeit der geschlechtsreifen Jugend aber erhält ihre Bedeutung noch durch den Umstand, daß in ihr den jungen Leuten Unterricht erteilt wird, in dem sie die Überlieferungen und Riten des Stammes kennen lernen. Bei den Betschuanen fand Levingstone einen alten Mann, der die Jünglinge in dieser Zeit im Tanzen, in der Politik und Verwaltung ihres Landes unterrichtet[1]. Bei den Basutos werden die Beschnittenen im letzten Monat in den religiösen Mysterien des Stammes unterwiesen. In den meisten australischen Stämmen werden sie in den totemistischen Kult eingeweiht. Doch als das wichtigste Resultat des im Busch genossenen Unterrichtes muß eine veränderte Einstellung zu den Männern des Stammes angesehen werden. Den jungen Karesauinsulanern wird gesagt, sie dürfen fortan nicht mehr mit den Männern schimpfen. Wenn sie der Vater zurecht weist, dürfen sie nicht widersprechen[2]. Den Beschnittenen des Binbingastammes wird einige Male gesagt, sie dürfen jene Männer nicht ansehen, welche zu ihnen im Verhältnis des Schwiegervaters stehen. Sie werden vor jeden Streit mit Männern gewarnt[3]. Bei den Loritjastämmen wird dem tatata (Beschnittenen) eingeschärft[4]: „Du sollst so gehorsam sein wie wir gehorsam sind! Du sollst dich ebenso betragen wie wir selbst! . . . Wir sind sehr zornig; wenn ein Beschnittener nicht gehorchte, so haben wir ihn erschlagen . . . Wenn du leben bleiben willst; so betrage dich gut, sonst mußt du ins Feuer (geworfen) brennen!"

Wir haben verfolgen können, daß auf die Einhaltung sexueller Abstinenz volle Sexualfreiheit in den Pubertätsfesten folgte. Eine ähnliche Antinomie läßt sich auch hier konstatieren: die jungen Leute, denen man eben die Gesetze und sittlichen Gebote ihres Stammes eingeprägt, an die sie sich fortan zu halten haben, erhalten Gelegen-

---

auf das Eingestehen des begangenen Inzestes erstreckte, heutzutage aber das Geständnis jeder Art von Unkeuschheit in sich schließt, und sogar auf „unreine" Träume ausgedehnt wird (nach A. Schweiger).

[1] Nach Ploss-Renz, Bd. II, p. 759 f.

[2] Vgl. den früher zitierten Artikel W. Schmidts über die geheime Weihe der Karesauinsulaner.

[3] Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central-Australia, London 1904, p. 367.

[4] Strehlow, op. cit. p. 51 f.

heit, sich noch einmal „auszutoben"[1]. In Australien bewerfen die Knaben jeden Begegnenden mit Schmutz. Bei den Janude in Kamerun zerstören die zu weihenden Jünglinge alles, was ihnen in die Hände fällt und in Dar Fur stehlen sie Geflügel. Die Knaben unternehmen oft unter Führung ihrer Lehrer nächtliche Überfälle auf die Dörfer ihrer Landsleute und plündern sie. Die Aba Queta fallen heißhungrig über die elterlichen Kraale her, rauben Vieh und mißhandeln alle, die sich ihnen entgegensetzen. Die Jünglinge haben also in dieser Zeit das Recht zu Diebstahl und anderer Gewalttat[2].

Wir haben besonders jene Gebote und Verbote aus dieser Zeit hervorgehoben, welche sich auf den Verkehr der jungen Leute mit ihren Vätern und mit allen Männern ihres Stammes beziehen: die Knaben sollen mit Männern nicht schimpfen, ihrem Vater nicht widersprechen, keinen Streit mit ihm haben, ihre Schwiegerväter nicht ansehen etc. Wir müssen annehmen, daß starke Impulse zu diesen verbotenen Handlungen in den Initiierten leben. Wir vermuten, daß diese Verbote ursprünglich viel handgreiflicheren Ausschreitungen der jungen Leute galten, gegen die sich die Männer schützen wollten. Die Drohungen der australischen Väter an ihre Söhne sprechen eine deutliche Sprache in dieser Richtung. Die Belehrungen erweisen sich als Verbote, deren Ziel die Hemmung der feindseligen Regungen der Novizen gegen ihre Väter und die ältere Generation sein soll. Zugleich aber wird durch den Unterricht eine Art Versöhnung zwischen der älteren und der jetzt mannbar gewordenen Generation versucht, indem die letztere z. B. durch die Überlieferung der Totemgeheimnisse, der Privilegien der Männlichkeit auf den Standpunkt der Männer erhoben, die Identifizierung also vervollständigt wird. Die unbewußten Gelüste, welche die Novizen aber zu Gewalttat und Mord gegen ihre Väter treiben wollen, bekommen in jenem ungebundenen Benehmen während der Einschließungszeit ein Ventil: das Rauben, Plündern und Züchtigen anderer ist eine Ersatzhandlung für die ursprünglich den eigenen Vätern geltenden Aktionen.

Abschließend dürfen wir sagen, daß die hauptsächlichsten Lehren der beschnittenen Jugend zwei sind: keinen inzestuösen Verkehr zu

[1] Schurtz, Altersklassen und Männerbünde. p. 107 ff. Vgl. auch Frobenius, Masken und Geheimbünde Afrikas, p. 216 und passim.

[2] Totschlag soll in früherer Zeit bei diesen Exzessen nicht selten vorgekommen sein.

pflegen und den feindlichen Regungen gegen den Vater zu entsagen. Damit aber sind wir bei den Hauptgrundsätzen der totemistischen Systembildung angelangt; bei der Exogamie und der Totemschonung der Primitiven[1]. Wie notwendig aber das Aufrichten dieser Schranken gerade zur Pubertätszeit ist, erkennt man, wenn man das Wiederaufleben inzestuöser und aggressiver Tendenzen in diesem Alter beobachtet hat.

Wir haben erkannt, daß es für die Aufnahme in die Männergemeinschaft des Stammes eine unerläßliche Bedingung gibt: die „Erledigung", will sagen, psychische Bewältigung der aus dem Inzestkomplex stammenden antisozialen Gefühlsströmungen. Welche soziale Bedeutung das Aufrichten der Inzestschranke zur Pubertätszeit besitzt, hat Freud ausgesprochen[2], es ist „eine Kulturforderung der Gesellschaft, welche sich gegen die Aufzehrung von Interessen durch die Familie wehren muß, die sie für die Herstellung höherer sozialer Einheiten braucht, und darum mit allen Mitteln dahin wirkt, bei jedem einzelnen, speziell beim Jüngling, den in seiner Kindheit maßgebenden Zusammenhang mit seiner Familie zu lockern".

Wir glauben nun, auch in den anscheinend unsinnigen und absonderlichen Pubertätsriten der Wilden einen Sinn gefunden zu haben: sie sollen die Inzestschranke aufrichten, den Jüngling aus dem Familienverband loslösen und ihn in die Männerbünde einführen, damit aber auch die unbewußten Regungen der Feindschaft und des Hasses, welche in den Jünglingen gegen ihre Väter wirkten, in freundschaftliche verkehren. Diese soziale Bedeutung der Pubertätsweihe hat Schurtz fast in den nämlichen Worten ausgesprochen, mit denen Freud die Aufrichtung der Inzestschranke in der Pubertät kennzeichnete[3].

---

[1] Freud, Totem und Tabu.

[2] Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 3. Auflage, Leipzig und Wien 1915, p. 86.

[3] Altersklassen und Männerbünde, p. 99. „Bei den Knabenweihen im besonderen handelt es sich nicht allein um die Aufnahme in die Schar der Jünglinge und Krieger, sondern zugleich um eine Abkehr von den bisherigen Verhältnissen. Der junge Mann ist fortan nicht mehr der Mutter untertänig, er wohnt nicht mehr in der Hütte der Weiber und auch bei ihren häuslichen Geschäften hilft er nicht mit, ‚einen neuen Menschen hat er angezogen', wie der Wallensteinsche Wachtmeister dem Rekruten in einer Ansprache zuruft, die mit einigen Änderungen auch bei einer Knabenweihe gehalten

VIII.

Nun kehren wir, mit neuen Kenntnissen ausgerüstet, zu unserer Aufgabe, das sonderbare Benehmen der Novizen zu erklären, zurück. Welche Beziehung besteht zwischen dem Unterrichte der geschlechtsreifen und waffenfähigen Jugend in der Einschließungszeit und der Amnesie bei ihrer Rückkehr? Eine sehr innige, wie es scheint. Die Verbote, welche den Novizen im Walde für ihr ferneres Leben eingeprägt worden sind, betreffen ebendieselben Wünsche ihres bisherigen Lebens, welche nun der Vergessenheit anheimgefallen sind. Die Amnesie bei der Rückkehr ist gleichsam die Probe der Wirksamkeit jenes Unterrichtes. Mit anderen Worten: die Jünglinge sollen vergessen — besser ausgedrückt: „verdrängen" — was bisher ihr tiefstes Begehren ausmachte: den Vater aus dem Wege zu räumen und seine Stelle bei der Mutter einzunehmen. Ein Einwand verdient hier gehört zu werden: die Jünglinge haben alles aus ihrem früheren Leben vergessen, nicht nur ihre verwandtschaftlichen Beziehungen; man muß sie auch essen und trinken lehren und ihnen zeigen, durch welche Tür man eine Hütte betritt. Doch diese Schwierigkeit löst sich, wenn wir die psychoanalytischen Theorien und Beobachtungen heranziehen: das Unbewußte sucht bei eintretender Versagung Ersatzobjekte und Ersatzbefriedigungen; es weiß noch vom alltäglichsten und nichtigsten Ding aus geheime Beziehungen zu den ersehnten Objekten und Betätigungen zu finden. Die Väter der Beschnittenen sind sich in ihrem dunklen Drange des rechten Weges wohl bewußt: um jene zwei Urwünsche aus dem Seelenleben der jungen Leute zu verbannen, mußte auch die ganze frühere Existenz, das Leben des Alltags, mit dem sie so innig verknüpft sind, der Vergessenheit verfallen. Die seelischen Mechanismen der Verschiebung würden sonst

werden könnte; er gehört jetzt auf Jahre hinaus einer Gruppe an, die sich meist schon räumlich von den Familien sondert und zu diesen durch ihre Anschauungen und Sitten in einem mehr oder weniger deutlichen Gegensatze steht." Vgl. noch p. 108 des Schurtzschen Werkes. Vergleicht man die näheren Umstände, die Verbote und Gebote speziell der Australneger in den Pubertätsriten mit der jüdischen Exodussage, dem Dekalog und Bundesbuch, wird man einer auffallenden, merkwürdigerweise bisher unbeachtet gebliebenen Analogie gewahr, über deren Gründe ich in einem späteren Teile dieses Werkes („Der Sinai der Wilden") vielleicht einige Aufklärungen geben kann.

den von der Zensur zurückgewiesenen Impulsen immer noch einen Notausgang erlauben.

Wir werden gewiß nicht behaupten wollen, daß der Erfolg der Absicht der älteren Generation entspricht, daß also die Knaben nun wirklich alles Frühere vergessen hätten. Gewiß aber existiert eine solche Absicht, wenn auch unbewußt und es wäre nicht unmöglich, daß unter dem kombinierten Eindrucke ungeheurer Entbehrungen, Qualen und der mystischen Geisterbegegnung sich eine Verdrängung jener Tendenzen bei den Jungen durchsetzte. Sie würden dann in ihrem Benehmen bei der Rückkehr den nervös Erkrankten gleichen, deren Gedächtnis ganze Jahre, ja sogar Lebensabschnitte verloren gingen: die Analyse weist auch bei ihnen nach, daß die Verdrängung ursprünglich relativ wenigen, typischen Gefühlen und Erlebnissen galt, die den Kranken als unvereinbar mit den Ichgefühlen erschienen, und daß sich die Amnesie von diesen unlustbetonten Punkten im Wege der Verschiebung erst allmählich auf große Zeitabschnitte erweiterte.

Nun werden wir hoffen dürfen, auch die spezielleren Riten der Rückkehr psychologisch zu verstehen. Die australischen Männer, welche den zurückgekehrten Novizen sagen: „Dies ist dein Vater, dies deine Mutter", wollen ausdrücken: dies ist der Vater und deine Mutter, zu denen du in veränderten Beziehungen stehst. Die Vergessenheit bringende Intoxikation der Indianerjünglinge in Virginia erinnert an den Lethetrank der Alten ebenso wie an Sühnegebräuche anderer primitiver Stämme[1].

Wenn die Jünglinge (nach Schellongs Bericht) mit geschlossenen Augen einherziehen und erst auf wiederholtes Auffordern die Augen öffnen, so werden wir in dem Liderschließen und -öffnen zwei Handlungen sehen, deren Charakter der Sexualabstinenz und -freiheit in

[1] Wir erinnern daran, daß bei ausbleibendem Erfolg die Jünglinge einen stärkeren Trank erhalten, der sie endgültig ins Land des Letheflusses entführt. Man erkennt sogleich, was vergessen werden soll, wenn man mit diesem Ritus die Beichte der Beschnittenen bei den Basutos vergleicht. Wie Ch. Stech (im „Daheim", 1879, Heft 24, p. 384) berichtet, werden in der Beichte der Novizen zutage tretende Vergehen durch harte Züchtigungen geahndet. Sodann macht ein großer Topf voll Zaubermedizin die Runde, wovon jeder trinken muß. Wer die Wahrheit gesagt hat, dem soll die Medizin nicht schaden, während der Lügner furchtbare Schmerzen empfindet und schließlich stirbt.

den Weihen ähnelt. Ist doch das Auge jenes Körperorgan, dem eine hervorragende Rolle bei der Objektfindung und -werbung zufällt, da es durch die Schönheit gereizt wird. Neben dieser erogenen Bedeutung der Augen werden gewiß noch andere Momente für dieses Benehmen der Novizen entscheidend sein. Wir würden etwa sagen: sie sollen gleichsam aus ihrer Blindheit erwachen, um die Welt aus anderen Augen anzusehen. Mit welchen Augen? wird man sich fragen dürfen. Die Antwort ist leicht gegeben: mit denselben Augen wie diejenigen, die ihnen befehlen zu sehen, wie die Häuptlinge, wie ihre Väter und erwachsenen Brüder. Wir treffen hier wieder auf die Identifikationstendenz. Zu unserem Erstaunen bemerken wir aber, daß eigentlich eine Wiederholung desselben Vorganges stattfindet, denn die Tötung und Wiederauferstehung in den Riten bedeuten dasselbe wie die künstliche Amnesie, Blindheit und veränderte „Einstellung" — das Wort hier dynamisch gebraucht — zur Welt und zum eigenen Ich: nämlich Verdrängung und Bestrafung der infantilen Urwünsche und Identifikation mit dem Vater, beziehungsweise Totem. Bei den Aranda und Loritja nennt der Beschnittene verschiedene Männer, die während seiner Beschneidung eine Rolle spielten, z. B. während der Operation sein Präputium hielten, ihn vorher bemalten etc., „diejenigen, denen gegenüber man Schweigen beobachten muß". Er darf kein Wort an sie richten, ehe die Wunde verheilt ist, und hat ihnen dann eine aus Wild bestehende Abgabe zu entrichten. Dieses zeremonielle Schweigen bedeutet unbewußt wie im Traume Totsein, ist also die Selbstbestrafung wegen der Tötungsabsicht der Jünglinge.

Eigentlich dürfen wir als Psychoanalytiker darüber nicht erstaunt sein, denn unsere Erfahrungen belehren uns darüber, daß das Unbewußte solche Wiederholungen in veränderter Darstellung liebt; wir haben in der Traumdeutung[1] erkannt, wie oft dieselben Wünsche — unter Umständen in Träumen derselben Nacht — immer wieder in anderer Verkleidung die Traumfassade aufbauen. Das unbewußte Seelenleben handelt aber, indem es dieselben Wünsche immer wieder auf die Traumszene bringt, wie die alten Sprachen: schir haschirim, das Lied der Lieder, das Hohelied heißt

---

[1] Vgl. Freud, Die Traumdeutung, 4. Aufl., Wien und Leipzig 1914, p. 248.

es z. B. im Hebräischen. Beide drücken durch die Wiederholung die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit eines Vorganges aus.

Der Vergleich dieser Ritenabfolge mit dem Traumleben aber ist nicht nur durch den traumhaften mysteriösen Charakter der Pubertätsweihe, sondern auch durch ihre dramatische plastische Form gerechtfertigt[1]. Durch diesen Charakter ist es bedingt, daß logische Relationen wie im Traume auch hier nicht anders denn plastisch dargestellt werden können. Wir dürfen sagen, die Amnesie der Jünglinge ist nichts anderes als die plastische Darstellung des Vorganges der Verdrängung.

Nur mit einem Worte noch sei darauf hingewiesen, daß die Parallele Amnesie, Beschneidung und Blindheit, welche wir früher vermuteten, durch die Ausdrucksformen des unbewußten Seelenlebens verifiziert wird. Das Unbewußte kann etwas — auch peinlich empfundene Stücke des eigenen Ich — nicht radikaler erledigen als durch Vergessen. („Nicht gedacht soll seiner werden.") Die Blendung (auf welche das Geschlossensein der Augen hindeutet) als unbewußtes Kastrationsäquivalent ist nicht nur durch die Ödipusmythen, sondern auch aus vielen Analysen von Träumen bekannt[2].

Fast scheint es, als handelten die primitiven Väter, indem sie ihre „wiedergeborenen" Söhne in den Alltagsdingen unterweisen, mit raffinierter Heuchelei: sind sie es doch selbst, welche die Jünglinge zwangen, alle jene Dinge zu vergessen.

Ein bisher unbeachtet gebliebener Teil der Pubertätsriten empfängt von den Resultaten unserer bisherigen Betrachtungen ein neues Licht. Wir haben den Eindruck erhalten, als würde die Aufnahme in die Männergemeinschaft durch zwei Prozesse erkauft werden: durch die Kastration (deren Äquivalent die Beschneidung ist) und durch Qualen und Martern anderer Art. Eine Beziehung dieser beiden Vorgänge wurde von uns schon in der Sühnung der inzestuösen und feindseligen Impulse gefunden. Eine zweite ergibt sich durch folgende Tatsachen: zwischen den jungen Leuten, welche

---

[1] Man vergleiche dazu die späteren Ausführungen über den Ursprung der Tragödie.

[2] Man vergleiche zu dieser Auffassung die Beiträge von Dr. O. Rank, Dr. M. Eder, Dr. R. Reitler und Dr. S. Ferenczi über Augenträume und Augensymbolik in „Internationaler Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", März 1913.

gemeinsam an einer Pubertätsweihe teilnahmen, besteht ein festes Kameradschaftsverhältnis; zwischen diesen Knaben und den älteren, bereits eingeweihten Männern, findet anläßlich der Pubertätsriten eine Zeremonie der Blutsbrüderschaft statt.

IX.

Bei den meisten Australnegerstämmen werden die gleichzeitig Beschnittenen als besonders eng verbunden betrachtet; die Narrinyeri benennen dieses Verhältnis mit einem eigenen Namen (wirake). Bei den Hereros gelten diese jungen Leute als Freunde; man wartet mit dem Beschneidungsfest, bis eine größere Anzahl Knaben herangewachsen ist, die nun eine Art Altersklasse bildet. Bei den Negern bilden die gleichzeitig Beschnittenen eine Gefolgschaft unter Führung des Häuptlingssohnes. Die Kaffern warten oft jahrelang, bis ein Häuptlingssohn herangewachsen ist, mit der Beschneidung der Jünglinge, welche nun dem jungen Prinzen untergeben sind[1]. Der Freundschaftsbund, der die zur selben Zeit Beschnittenen umfaßt, hat für das ganze fernere Leben Bestand.

Vielleicht noch wichtiger als das Schließen dieser Bündnisse sind die Zeremonien, durch welche die älteren Männer des Stammes (also die Vätergeneration) mit den jungen Leuten verbündet werden sollen. So berichten Spencer und Gillen von der Kuntamarazeremonie in Zentral-Australien[2]: Alle Männer des Stammes sammeln sich bei dieser Gelegenheit im Bette des Baches, wo die Jugend lagert. Jeder Mann nimmt ein scharfes Messer und schneidet sich selbst, bis reichlich Blut fließt; die eben subinzisierten Jünglinge folgen nun dem Beispiele der älteren Männer. Diese Zeremonie, welche die längst eingeweihten Männer und die eben introzisierte Jugend des Stammes vereinigt, wird fortgesetzt, indem der beschnittene Jüngling den Kopf seines Vaters mit ein wenig Blut und mit einem grünen Zweig das Haupt eines alten Mannes, der zu ihm im Verhältnis des Großvaters steht, berührt. Als Grund dieser Zeremonien wird angeführt, sie diene dazu, die Heilung der Jugend zu unterstützen und den Bund unter den Männern des Stammes zu stärken.

---

[1] Diese Angaben entnehme ich Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, p. 126.

[2] The Northern Tribes of Central-Australia, p. 359 ff.

Bei den Mara und Anulastämmen läßt man nach der Zirkumzision etwas Blut von der Wunde auf die Männer tröpfeln, auf welche der zu Operierende gelegt wird — um eine besonders innige Freundschaft hervorzurufen. Beim Urubunnastamm werden die Vorhaut und das Beschneidungsmesser dem älteren Bruder des Operierten ausgefolgt und dieser berührt den Magen jedes Nuthi (Mannes, der zu dem Beschnittenen im Verhältnis des älteren Bruders steht) mit der Vorhaut[1]. Bei den Karesauinsulanern versammeln sich Jünglinge und Männer zu folgender, von W. Schmidt beschriebenen Zeremonie[2]: Die Männer graben eine muldenförmige Steinhöhlung und tragen Süßwasser hinein, dann durchbohren sie sich den Penis und lassen das Blut in jene Mulde fließen, indem sie es mit Wasser vermischen. Das auf dem Rande laufende und dort koagulierende Blut wird auch hineingeschabt, so daß dicke Stücke darin herumschwimmen. Zuletzt kostet einer der Männer davon und von diesem kostbaren Naß müssen alle Knaben trinken.

Wir erkennen in allen diesen Riten Formen von Blutsverbrüderung. Die Blutsbünde dieser Art sind uralt und über die ganze Erde verbreitet[3], doch was sollen sie in diesem Zusammenhange bedeuten? Warum entziehen sich auch die älteren, bereits beschnittenen Männer Blut aus dem Penis?

Erinnern wir uns daran, daß diese älteren Männer, von unbewußter Vergeltungsfurcht beherrscht, die Kastration beziehungsweise Beschneidung und Einschneidung einführten, und zwar als Sühne für die unbewußten Inzestimpulse der Jungen. Wenn sie nun also selbst eine Art Kastration durch die Einschneidung an sich ausführen, so vollziehen sie einen Gemeinsamkeitsakt, der sich nur auf die nämlichen psychischen Vorgänge stützen kann: es liegt in ihm ein Bekenntnis derselben Wünsche, die sie einst selbst beseelt haben und die sie nun zu solchen grausamen Vorsichtsmaßregeln gegen

---

[1] Op. cit. p. 332. Man vergleiche mit dieser Zeremonie die Exoduserzählung vom Überfall Jahwe auf Moses.

[2] Man vergleiche den früher zitierten Artikel von W. Schmidt im Anthropos.

[3] Vgl. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites, Second edition, London 1907. Über die Verbindung zwischen diesen primitiven Riten und dem Ritual der B'rith vergleiche man das Kapitel „Das Problem der B'rith" in einem späteren Teile dieses Werkes.

die Jungen gezwungen haben. Es liegt darin aber auch eine Sühnung dieser Kindheitsimpulse und eine seelische Annäherung an die jungen Leute. Wir verstehen nun auch, wie dieser Blutbund zustande kam: wie so oft im Leben sind Richter und Angeklagter, Henker und Verbrecher von denselben geheimen Tendenzen getrieben. Ist die Kastration eine gegen die geschlechtsreife Jugend gerichtete feindselige Maßregel, so stellt dieses Blutzeremoniell den Ausdruck einer homosexuellen Strömung dar, einen Gemeinsamkeitsakt, in dem sich auch der zärtliche Anteil der väterlichen Gefühlsambivalenz deutlich genug zeigt.

Ein Detail dieser Riten ist so reizvoll, daß ich es nicht gerne unterdrücken möchte. Der kleine Bonifaz, ein Karesauinsulaner, welcher die Pubertätsfeierlichkeiten seines Stammes aktiv und passiv miterlebte und dem Ethnologen W. Schmidt ausführlichen Bericht darüber gab, erzählt, daß die Männer den Knaben nach jener Zeremonie des Peniseinschneidens und Bluttrinkens sagten, wenn sie wollten, könnten sie sich nun jeden Tag durch Peniseinschneidungen Blut entziehen. Es wird nicht zur Pflicht gemacht, aber wenn einer der Knaben krank wird, glaubt man, es sei wegen des Unterbleibens. Die Knaben werden durch Befolgung dieses wohlwollenden Rates oft so schwach, daß sie nicht arbeiten können. Bei einem Jüngling, der es täglich tat, kam es vor, daß er vor Schwäche im Walde nicht weiter konnte und auch von den Männern, die ihn suchten, nicht gefunden wurde. Eine Frau traf ihn zufällig, wie er „gleich einem Schweine" — so realistisch drückt sich der kleine Bonifaz aus — auf dem Boden weiter kroch; sie trug ihn auf ihren Schultern heim. Die Männer, in denen nun offenbar die Reue und der zärtliche Anteil der ambivalenten Gefühlskomplexion siegte, sagten ihm nun, er solle es nicht mehr tun. Der kleine Karesauinsulaner schloß seinen Bericht mit den ehrlich entrüsteten Worten: „Die Männer sind dumm, erst sagen sie, man solle es tun; dann wieder, man solle es nicht tun." Der kleine Wilde hat sich dieses Diktums wahrlich nicht zu schämen; namhafte Gelehrte, die auf Deutschlands Universitäten Psychologie lehren, können es gleich ihm nicht aufgeben, vom unbewußten Seelenleben die Logik des bewußten Denkvermögens zu erwarten und dort rein intellektuelle Vorgänge zu suchen, wo latente Affekte die Hauptrolle spielen.

Wir haben gesehen, daß sich die Vätergeneration mit dem Vatertotem identifiziert, und haben einen Erklärungsgrund dafür in den

mit der Vergeltungsfurcht verknüpften Gefühlen gefunden. Von seiten dieser Vätergeneration nun stellen die Pubertätsriten eine Reihe von feindseligen und homosexuellen Akten dar, die in dieser Ausprägung der väterlichen Ambivalenz gegenüber den Jungen entspricht. Es bleibt zu betonen, daß diese beiden Eigenschaften miteinander innig verwachsen sind, so daß z. B. gerade in den so furchtbaren Marterungen der Jungen sadistische und homosexuelle Tendenzen zu gleicher Zeit als Motive aufgezeigt werden können wie so oft in den Neurosensymptomen, besonders deutlich in der Zwangsneurose [1]. Unzweideutiger noch tritt die homosexuelle Tendenz in den Zeremonien der Aufnahme in die Männergemeinschaft hervor. Beim Urubunnastamm sitzen die Frauen ein wenig hinter den Männern im Lager und der Jüngling geht bei den Männern vorüber und setzt sich bei den Frauen nieder. Dann kommen zwei alte Männer, die zu ihm im Verhältnis des Großvaters stehen, und führen ihn mit sich ins Lager der Männer [2].

Wir erkennen in allen diesen Riten die starke Tendenz, die jungen Leute von ihren Müttern abzulösen und enger an die Männergesellschaft zu fesseln, das durch das unbewußte Inzeststreben des Jünglings gelockerte Band zwischen Vater und Sohn inniger zu knüpfen. Wir haben die zahlreichen Riten dargestellt, in welchen der Jüngling vom Geiste oder vom Totem verschlungen und wiedergeboren wird. Was soll nun diese absurde Vorgabe, der Novize werde von einem — doch gewiß männlichen — Totem wiedergeboren, bedeuten? Wir könnten diesen Zug als sinnlos außer acht lassen, doch die Psychoanalyse lehrt uns, auch solchen anscheinend völlig widersinnigen Gedanken Aufmerksamkeit zu schenken und Bedeutung zuzuschreiben.

Überwinden wir alle logischen Bedenken für einen Augenblick und stellen wir uns auf den Boden der primitiven Anschauungswelt. Wenn der Jüngling also nicht von seiner Mutter, sondern vom Totem oder von seinem Vater geboren würde, welche Folgen hätte diese so unnatürliche Geburt? Wir erinnern uns, daß die Wiedergeburt in

[1] Die zärtliche Motivierung, welche neben der unbewußt feindseligen in diesen Riten wirksam ist, wird von den Wilden selbst hervorgehoben, indem sie als Zweck der Qualen angeben, die Knaben sollen dadurch stark, tapfer und ausdauernd werden.

[2] Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central-Australia, p. 332.

den Pubertätsriten mit der Ablösung der Novizen von ihrer Mutter, also mit der Inzestverhinderung, in Zusammenhang steht. Diese Wiedergeburt hat also einen negativen Charakter. Sollte sich nicht die sonderbare Praktik des Geborenwerdens durch den Totem durch diese unsere Erkenntnis erklären lassen?

Die Männer der Primitiven benehmen sich so, als wäre die Geburt des Knaben durch seine Mutter die Ursache der erotischen Anziehung zwischen der Frau und ihrem Sohne. In dieser naiven Ansicht steckt ja wirklich ein richtiger Kern; hätte ein anderes Wesen den Jungen geboren, so würde seine erste heftige Neigung nicht dieser Frau gelten. Wenn man den geschlechtsreifen Jüngling aus der inzestuösen Libidofixierung lösen will, so muß man folgerichtig die Grundursache des Inzestbegehrens beseitigen: der Junge muß wiedergeboren werden. Dieser radikale Versuch der Rückgängigmachung einer Tatsache erwächst aus der Furcht der Männer, die unbewußten Inzestgelüste ihrer Frauen und Söhne könnten realisiert werden. Daß der Geist oder der Totem die Jungen wiedergebiert, weist auf den Wunsch der Männer hin, die Neigung ihrer Söhne von der Mutter auf sich selbst zu übertragen; die homosexuelle Strömung macht sich wie auch sonst in diesen Riten geltend. Diese Zeremonie hat also ebenso wie die Auferstehungsriten einen negativen Charakter: sie soll der Loslösung des Jünglings vom Weibe dienen, die durch die unbewußte Inzesttendenz gekennzeichnete Beziehung zur Mutter lockern; sie annuliert die Geburt des Knaben durch das Weib und glaubt dadurch die inzestuöse Libido beseitigt zu haben [1].

Zu ganz anderer Ansicht über den Sinn dieser Riten gelangt man freilich, wenn man, wie C. G. Jung [2], an ihre Erforschung mit

[1] Man vergleiche das im letzten Teil der vorangegangenen Arbeit über die Couvade Gesagte über die Motivierung der Geburtsnachahmung. Die Couvade stellt einerseits eine vorgerückte Form der Pubertätsriten dar (die Fiktion des vom Manne Geborenwerdens ist eine Ungültigkeitsmachung der Weibsgeburt), anderseits eine Erneuerung ihrer Riten für den Vatergewordenen, als wäre das Vaterwerden Anlaß zu Sühnungen wegen des Verbotübertrittes. In ihr kommt also die doppelseitige Vergeltungsfurcht zum Ausdruck.

[2] „Wandlungen und Symbole der Libido" im „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", Bd. IV, 2. Hälfte, Wien und Leipzig 1912.

unserem modernen, dem realistischen und plastischen Denken der Primitiven fremden Anschauungen an sie herantritt und in ihren Zeremonien eine hochentwickelte und sublimierte Symbolik vermutet. Wir haben bemerkt, daß eine der wesentlichsten, unbewußten Motivierungen der Pubertätsriten die von Vergeltungsfurcht diktierte Hemmung inzestuöser Tendenzen ist. Jung nun behauptet neuerdings in erfolgreicher Unterdrückung seiner früheren Überzeugung, daß „die unterste Grundlage des inzestuösen Begehrens nicht auf die Kohabitation hinausläuft, sondern auf den eigenartigen Gedanken, wieder Kind zu werden, in den Elternschutz zurückzukehren, in die Mutter hineinzugelangen, um wieder von der Mutter geboren zu werden"[1]. Diesem Selbstverjüngungsgedanken nun begegnet Jung nicht nur in den Mysterien der Antike, sondern auch in denen der primitiven Völker, wobei er sich ausdrücklich auf Frazers in „The golden bough" niedergelegte Forschungen beruft. Angeblich hat auch die Psychoanalyse das Mißverständnis überwunden, daß es sich hiebei um das Aufgeben oder Ausleben der gewöhnlichen Sexualwünsche handelt, während in Wirklichkeit das Problem die Sublimierung der Infantilpersönlichkeit ist, also mythologisch ausgedrückt — „eine Opferung und Wiedergeburt des Infantilhelden".

Es kann hier nicht versucht werden, die Unrichtigkeit der Jungschen Ansichten, soweit sie sich auf die Psychologie der Neurosen, der Träume, der Charakterbildung etc. beziehen, zu erweisen[2]. Doch muß mit allem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß nichts in der großen Tatsachenreihe der Pubertätsriten für eine solche theologisierende Auffassung von seiten der Wilden spricht. Jung beruft sich mit Unrecht auf Frazer, denn dieses Forschers Vermutung über den Sinn der Weihen geht dahin, daß Reinkarnation, Wiedergeburt im physischen (nicht moralischen) Sinne, der Zweck der Pubertätsriten sei.

Es würde schlecht mit der „Sublimierung der Infantilpersönlichkeit", der Opferung und Wiedergeburt des Infantilhelden in Einklang zu bringen sein, daß das Ende der Weihen regelmäßig sexuelle Orgien, Diebstahl und Gewalttat bringt. Tatsächlich ist der primitiven Gedankenwelt nichts ferner gelegen als eine „anagogische" Bedeutung

[1] Jahrbuch, p. 267.

[2] Man vergleiche die Kritik der Jungschen Lehre durch Freud, Abraham und Ferenczi.

der Riten[1]. Übrigens ist es für Jung recht schwierig zu erklären, wieso das Verschlungen- und Wiedergeborenwerden durch den Geist oder Totem; also durch ein männliches Wesen, bedeuten solle, daß der Novize wieder in den Leib der Mutter gelange und von ihr wiedergeboren werde. Einen solchen Vorgang wie die Wiedergeburt durch die Mutter würden auf einer primitiven Stufe stehende Völker sicher viel realistischer dargestellt haben, wie namentlich die Adoptionsbräuche zeigen[2]. Das Motiv der Wiedergeburt soll nach Jungs Deutung, auf den Heldenmythos bezogen, soviel heißen wie: „Es ist einer ein Held, wenn seine Gebärerin bereits einmal seine Mutter war, d. h. ein Held ist, wer sich durch seine Mutter neu zu erzeugen vermag." Doch gerade das Gegenteil ist der Fall: die Bedingung des Heroentums scheint eher zu sein, daß die Geburt des Helden durch das Weib annulliert wird. Man vergleiche Mithras, der aus einem Steine geschnitten wurde, Dionysos-Zagreus, den Semele frühzeitig gebar und den Zeus in seinen Schenkel einnähte und dann wiedergebar, die Geschichte Macduffs in Shakespeares „Macbeth", die Bräuche der Wiedertäufer etc. Wir haben in den Pubertätsriten gesehen, daß man trotz aller scheinbaren Widersinnigkeit die Angaben der Wilden ernst nehmen muß und ihren latenten Sinn durch

[1] Der Ausdruck „anagogisch" stammt von Herbert Silberer (Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, Wien und Leipzig 1914, p. 138 f.) und soll eine mit der psychoanalytischen Auffassung kontrastierende hermetisch-religiöse bedeuten, „die uns gleichsam aufwärts zu hohen Idealen führt". Dieser Autor behandelt wie Jung die Wiedergeburt einseitig als Mutterleibsphantasie und räumt der von ihm anagogisch genannten Deutung einen, wie mir scheint, ungerechtfertigt großen Raum ein. p. 149 ff.

[2] Ein Totgesagter im alten Griechenland galt, wenn er wider Erwarten zurückkehrte, solange für unrein, bis er eine Wiedergeburt durchgemacht hatte, d. h. er mußte durch den Schoß eines Weibes gehen, sich waschen, in Windeln wickeln und säugen lassen. Die Adoption im alten Rom wurde durch Nachahmung des Geburtsaktes abgeschlossen. Ohne diese Zeremonie war die Adoption ungültig: auch der griechisch-römische Mythus erzählt, daß Hera, als sie den Herkules adoptierte, den Helden an ihren Busen drückte und ihn durch ihre Gewänder zur Erde fallen ließ. Bei den Tscherkessen reicht die Adoptivmutter dem zu Adoptierenden die Brust. Bei den Dajaken in Sarawak in Borneo setzt sich die Adoptivmutter in Gegenwart vieler Gäste auf einen hohen Sitz und läßt sich den zu Adoptierenden von hinten her durch die Beine kriechen. Diese Angaben entlehne ich Ploss-Renz, Bd. II, p. 675 ff. Ein Vergleich dieser Riten mit denen der „Wiedergeburt" in Pubertätsriten läßt die Differenzen beider hervortreten.

psychoanalytische Erforschung erkennen kann. Die Wiedergeburt ist eine Ablösung vom Weibe und soll die jungen Leute enger an die männliche Gesellschaft ziehen. Ihr ernstestes Motiv ist die unbewußt gewordene Tendenz, den Inzest zu verhindern.

Sicherlich hat der Gedanke der Weihung und Sublimierung in sehr später Zeit Eingang in die Riten und Mysterien gefunden, doch er bildet nur die Oberschichte der seelischen determinierenden Vorgänge, wie es seine sekundäre Natur voraussetzt; jede tiefergehende psychologische Untersuchung wird erweisen können, daß er weder das Wesentliche noch das eigentlich Wirksame der Riten darstellt. Wir haben z. B. gesehen, daß er in den Pubertätsriten der Wilden, welche uns diese Zeremonien sicherlich auf einer frühen Entwicklungsstufe zeigen, überhaupt keine Rolle spielt. Nun wollen wir den Versuch machen, die Bedeutung der Pubertätsriten für das soziale Leben der Primitiven zu skizzieren.

X.

In den Pubertätsriten stehen, wie wir gesehen haben, zwei Generationen feindselig und zärtlich zugleich, also in ambivalenter Gefühlseinstellung einander gegenüber. Die Riten selbst bilden den bedeutsamsten Abschluß einer Lebensperiode der Primitiven: sie bezeichnen den Übergang aus einer Altersklasse in die andere. Wir haben einen gewissen Gegensatz zwischen diesen beiden Altersklassen, aber auch einen solchen der älteren, also der Vätergeneration, zu den Frauen des Stammes bemerkt.

Wir betreten nun ein Gebiet, das der Kulturforscher und Ethnologe Heinrich Schurtz in seinem wertvollen, 1902 erschienenen Buche „Altersklassen und Männerbünde" einer eingehenden Untersuchung unterzogen hat: das der Entwicklung und Gliederung der sozialen Organisation der primitiven Gesellschaft[1].

Der erste Abschnitt über die Altersklassen bei diesem Autor lautet[2]: „Den einfachsten natürlichen Verbänden, die sich aus der Blutsverwandtschaft ergeben, stehen die Altersklassen als Versuch

[1] Es sei hier vorweg genommen, daß die von Jonghe, Trilles und anderen Autoren gegen das Schurtzsche Buch vorgebrachten Argumente mir nicht unbekannt geblieben sind, doch meines Erachtens die wesentlichen Resultate des Werkes nicht beeinträchtigen.

[2] Altersklassen und Männerbünde, p. 82.

einer bewußt durchgeführten, wenn auch allenfalls auf natürlichen Grundlagen beruhenden Einteilung entgegen. Ein Streit darüber, ob die Gruppierung nach blutsverwandtschaftlichen Verhältnissen oder nach den Stufen des Lebensalters die ursprünglichere und ältere ist, wäre ohne rechten Sinn. In dem grundlegenden immer wiederkehrenden Gegensatz zwischen Eltern und Kindern liegen beide Arten der Sonderung bereits vor; und beide entwickeln sich nicht nacheinander, sondern nebeneinander." Schurtz ist nun den Einrichtungen der Altersklassen und Männerbünde bei allen primitiven Völkern nachgegangen und hat auch die Überreste dieser Institutionen bei den Kulturvölkern nachgewiesen. Im Zusammenhange mit seinem Thema mußte sich der Autor in eine Untersuchung der Knabenweihen, der klubartigen Vereinigungen und der über die ganze Welt der Primitiven verbreiteten Geheimbünde vertiefen. Mit immer größerer Deutlichkeit zeigten sich ihm die Männerverbände als „die eigentlichen Träger fast aller höheren Entwicklung" [1].

Es kann nicht meine Absicht sein, den ganzen Inhalt des Schurtzschen Werkes hier wiederzugeben, es müssen aber, als für unseren Zusammenhang wichtig, einige der Hauptansichten des Autors angeführt werden, ohne die oft reizvolle und bedeutsame Begründung und detailliertere Darstellung.

Schurtz nimmt als den primären Grund zur Gründung der Männerverbände an, daß ein bestimmter Gegensatz zwischen den auf natürlicher Sympathie beruhenden Beziehungen zwischen Männern

[1] Seite V der Einleitung des Schurtzschen Buches. Aus einem anderen Werke desselben Autors „Urgeschichte der Kultur" (Leipzig und Wien 1900, p. 99) möchte ich nun einen Satz zitieren, weil er eine wirksame Stütze zu der von Freud aufgestellten Theorie des Bruderclans in der Urhorde bildet — um so wirksamer, weil die darin formulierte Erkenntnis auf anderen Wegen und unabhängig von der Psychoanalyse gefunden wurde: „In der Tat haben wir ja schon gesehen, daß die Beziehungen der Geschlechter zueinander, und zwar die unerläßlichen Vorbedingungen des sozialen Lebens, aber schwerlich die Ursachen seiner weiteren Ausbildung sind, sondern daß, wie in den Gesellschaften der Tiere und auch bei Völkern höherer Kultur die gegenseitige Sympathie der Männer, vor allem der Männer gleichen Alters, den engeren sozialen Zusammenhalt größerer Gruppen ermöglicht." Richard Thurnwald erklärte den Sitz der Männerbünde, die Männer- oder Klubhäuser, für die „ersten greifbaren Formen der Staatsbildung". (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, XXV. Bd., 2./3. Heft, 1911, p. 424.)

und den Relationen des Mannes zu seiner Frau und seinen Kindern bestehe, der tiefgehende kulturelle Folgeerscheinungen zeitige. Schurtz zeigt ferner, wie sich die Männerverbände aus den Altersklassen entwickelten und in den Pubertätsriten ihren natürlichen Schwerpunkt haben. Wenn wir die Ergebnisse der Schurtzschen Studie, die nach soziologischen und ethnologischen Methoden gearbeitet ist, mit den durch die Psychoanalyse gewonnenen Resultaten unserer Darstellung vergleichen und verbinden, so ergibt sich folgende Ableitung: Die so wichtige und über die ganze Erde verbreitete Institution der Altersklassen ist bedingt durch die ambivalente Gefühlseinstellung der älteren Generation zur jüngeren, also der Väter zu ihren Söhnen und umgekehrt. Das Sippenwesen, die Altersklassen und die Männerbünde entwickeln sich nicht, wie Schurtz glaubt, nebeneinander, sondern nacheinander, als Produkt einer noch zu verfolgenden Entwicklung der primitiven Gesellschaft. Der ursprüngliche Zweck dieser Einrichtungen kann bestimmt werden, indem man sie als Versuche erkennt, die durch den Ödipuskomplex geschaffene Kluft zwischen Vätern und Söhnen zu überbrücken. Die Männerverbände haben den latenten Sinn, den Inzest zu verhindern, sich gegen die aus dem Inzestbegehren fließenden feindseligen Regungen der Söhne zu schützen und eine Versöhnung zwischen Vätern und Söhnen herzustellen, die sich auf unbewußte homosexuelle Tendenzen stützen darf. Es mag als Bestätigung der hier vertretenen Ansicht dienen, wenn Schurtz an einer Stelle seines Buches[1] sagt, daß die Altersklassen „ein primitiver, aber in seiner Art höchst merkwürdiger und bis zu einem gewissen Grade erfolgreicher Versuch ist, die Gefahren des Geschlechtslebens für den gesellschaftlichen Zusammenschluß auf ein möglichst geringes Maß zu beschränken, indem man jedem einzelnen seinen Anteil an Genuß nnd Pflichten in den einzelnen Altersstufen der Reihe nach zuweist". Man wird fehlgehen, wenn man wie Schurtz diese Gefahren im exzessiven Sexualgenuß findet und eher an die aus dem Inzestverlangen entstehenden Gegensätze zwischen Vätern und Söhnen denken. Schurtz weist darauf hin, daß schon in den Details der Pubertätsriten Keime zu den über fast alle primitiven Völker verbreiteten Geheimbünden gefunden werden können. Wir haben im ersten Abschnitte einige dieser Momente

[1] p. 85 f.

bereits angeführt: keine Frau darf bei Todesstrafe Zeugin dieser Riten sein, keine Frau darf das Balumholz erblicken, sie würde sonst krank werden und sterben. Frauen und nicht Initiierte werden in dem Glauben erhalten, daß die Novizen von einem bösen Geist oder Ungeheuer verschlungen werden. Nehmen wir hinzu, daß die Frauen während der Pubertätsriten sorgsam jeder Begegnung mit ihren Söhnen und Brüdern ausweichen, so dürfen wir sagen, daß ein guter Teil der Riten der Einschüchterung der Frauen und noch nicht initiierten Jugend gilt, einer Einschüchterung, die dem Aufrichten der Inzestschranke gleichkommt.

Einen anderen vielleicht ebenso bedeutsamen Teil der Riten haben wir bereits früher in dem von unbewußten, homosexuellen Gefühlen diktierten Hinüberziehen der jungen Leute zum eigenen Geschlecht gefunden. Diese beiden Momente nun, Unterdrücken der mütterlichen Zärtlichkeit für den Sohn aus Gründen der unbewußten Vergeltungsfurcht und Herüberziehen des Sohnes an die Seite des Vaters, ergänzen einander. Gerade dem Psychoanalytiker wird es nicht entgehen können, wieviel Typisches in dieser seelischen Konstellation enthalten ist: Wir können in jeder normalen Ehe beobachten, daß diese zwei unbewußten Tendenzen im Vater wirksam sind: der Ehemann sucht einen Teil der Zärtlichkeit seiner Frau für ihren Sohn in unbewußter Erkenntnis ihres inzestuösen Ursprunges abzuschwächen und sucht gleichzeitig den heranwachsenden Sohn unbewußt an sich zu ziehen, indem er ihn allmählich von der Mutter ablöst. Es ist so, als wäre neben der Libido des Mannes für seine Frau in jeder guten Ehe nicht nur Platz für mißtrauische und feindselige Regungen gegenüber derselben Frau, sondern auch für ein gutes Stück homosexueller Neigung zum Sohn[1].

Wenn Schurtz' Meinung, derzufolge sich aus der Knabenweihe Altersklassen, Männerbünde und Geheimbünde erklären lassen, richtig ist, hätten wir in den Pubertätsriten Veranstaltungen vor uns, die uns einen Blick in die Urformen der menschlichen Gesellschaft erlauben würden. Wir müßten auch dort dieselben starken Gefühle vermuten: auch in der Urhorde, der ersten menschlichen

---

[1] In einem Aufsatze „Narzissmus und Vaterschaft" (Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, 1915) habe ich versucht zu zeigen, daß ein Teil dieser homosexuellen Strömung sich ursprünglich auf den eigenen Vater bezog und erst später auf den eigenen Sohn übertragen wurde.

Gesellschaftsform, muß also ein bestimmter Gegensatz zwischen Vater und Söhnen geherrscht haben — derselbe Gegensatz, der im Laufe der Entwicklung seinen Ausdruck in den Altersklassen und in der Knabenweihe fand. Gibt es nun einen Weg, um die Vorgänge in der Urhorde mit einiger Wahrscheinlichkeit zu rekonstruieren?

XI.

Die typische, von uns gekennzeichnete psychische Konstellation, die in den Pubertätsriten zutage trat, erinnert uns an die Vorgänge in der Urhorde, wie sie Freud in seinem epochalen Werke „Totem und Tabu" dargestellt hat[1]. Der eifersüchtige und gewalttätige Vater der Urhorde, welcher die heranwachsenden Söhne vertreibt, wurde selbst zum Opfer seiner Söhne, die vereint vollbrachten, was über die Kraft des einzelnen gegangen wäre: sie erschlugen und verzehrten den gehaßten und bewunderten Mann, der ihr übermächtiger Rivale im Leben und in der Liebe war. Doch die Mehrzahl der Brüder zwang dazu, von einer Realisierung der Inzestwünsche abzusehen; es kam zu einer neuen Aufrichtung des Inzestverbotes und zur Gründung des Bruderclans. Freud nimmt an[2], daß die Brüder auf diese Art die Organisation retteten, „welche sie stark gemacht hatte und die auf homosexuellen Gefühlen und Betätigungen ruhen konnte, welche sich in der Zeit der Vertreibung bei ihnen eingestellt haben möchten".

Wir glauben nun diese letzte Bemerkung folgendermaßen ergänzen zu dürfen: Die homosexuellen Tendenzen, welche das treibende Motiv zur Gründung und Erhaltung der primitiven Organisation bildeten, erhalten gerade durch den vollzogenen Vatermord eine erhebliche Verstärkung. Jeder der Brüder erschien nämlich dem andern als eine Art Vater, wie er es ja zu sein wünschte und wie es besonders sein Anspruch auf den Besitz der Mutter zeigte. Die reaktiv verstärkte Zärtlichkeit gegen den erschlagenen Vater, wie sie sich nach der Tat in der Form der Reuegefühle und des Schuldbewußtseins einstellte, wurde später vom ursprünglichen Objekt auf die Genossen jener Tat als Ersatzpersonen des toten Vaters — wir können auch Imagines sagen — übertragen.

[1] p. 131 ff.
[2] p. 133.

Aus einer zweiten Quelle dürfen wir ferner die Verstärkung homosexueller Libido herleiten: Wir sind gewohnt, uns die Verknüpfung des Sexualtriebes mit dem Sexualobjekt als eine sehr innige vorzustellen. Doch wie die Beobachtungen am Kinde und an nervös Erkrankten zeigen, ist das Ursprüngliche die Unabhängigkeit der Objektwahl vom Geschlecht des Objektes, aus der sich erst durch Einschränkung verschiedene Typen entwickeln. Es darf nach den psychoanalytischen Forschungen Freuds, Sadgers u. a. ausgesprochen werden, daß jeder Mensch unbewußt zwischen heterosexueller und homosexueller Objektwahl schwankt. Unter den akzidentiellen Beeinflussungen der Objektwahl spielt die Versagung eine sehr bemerkenswerte Rolle[1].

Wenn wir diese psychoanalytischen Forschungsresultate zur Aufklärung der im Bruderclan herrschenden libidinösen Vorgänge heranziehen, stellt sich uns folgende Sachlage dar: Eine Versagung in der heterosexuellen Libidorealisation lag wirklich vor: sie hatte ihren Grund vor allem in der Mehrzahl der Brüder und ihrer daraus resultierenden sexuellen Rivalität. Die durch das gemeinsame, versagte Libidoobjekt, die Mutter, hervorgerufene Erregung mußte einem neuen Objekt zufließen: sie wurde auf das männliche Objekt transponiert und so wurden, von einer zweiten Seite her, die zärtlichen (homosexuellen) Gefühle der Brüder gegeneinander verstärkt.

Ein zweites Moment nun möchte ich hervorheben, das in der die Brüder beherrschenden Ambivalenz der Gefühle und in den psychischen Nachwirkungen jener entsetzlichen Tat wurzelt. Freud deutet es bereits an, indem er sagt, daß der Mißerfolg des Mordes der moralischen Reaktion weit günstiger war als eine Befriedigung[2].

Die Aufrichtung der Inzestschranke innerhalb des Bruderclans ist nicht nur ein Verbot, das aus der Nebenbuhlerschaft der Brüder hervorgegangen ist; sie gehört auch zu den seelischen Reaktionsleistungen auf den Vatermord. Die Brüder hatten durch das Erstarken homosexueller Tendenzen schon eine partielle Abwendung von ihrem Libidoobjekt, der Frau, vollzogen. Auf der anderen Seite aber — und dies scheint mir wichtig zu sein — mußten sich auf

[1] Über das Gesetzmäßige dieser psychischen Vorgänge in der Genese der Inversion vergleiche Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 3. Auflage, p. 11 ff.

[2] p. 132.

der Basis der Ambivalenz der Gefühlsregungen nun Haßimpulse gegen jene Frau geltend machen, um deren Willen die unselige und vergebliche Tat vollzogen wurde. Die abnorm intensiv gewordene Libido der Brüder, die der Mutter zugewendet war, war in jenem Verbrechen, dem Vatermorde, gleichsam zur Explosion gekommen: sie hatte das Maximum psychischer Wirksamkeit erreicht. Und nun brach sich, durch die Reue und das Schuldbewußtsein mächtig verstärkt, der feindselige Anteil ambivalenter Einstellung Bahn.

Wir haben gesehen, wie in den Pubertätsriten der Primitiven eine unbewußt feindselige Einstellung gegen die Frauen einen deutlichen Ausdruck findet.

Es scheint, als würden alle jene Erscheinungen der Ausschließung der Frauen, der Geheimbünde etc. eine Fortwirkung der unbewußten Reaktionen der Feindseligkeit den Frauen gegenüber verraten — zugleich eine Warnung der Männer, welche das heterosexuelle Bedürfnis entzweit[1].

Freud sagt an einer Stelle seines Werkes, daß „ein Vorgang wie die Beseitigung des Urvaters durch die Brüderschar unvertilgbare Spuren in der Geschichte der Menschheit zurücklassen mußte". Als solche Spuren erkennen wir nun jene wichtigsten Institutionen der primitiven Stämme, die Männerverbände, Geheimbünde und Altersklassen, sowie den ganzen Komplex der Pubertätsriten.

Von dieser Erkenntnis ausgehend glauben wir, eine Fortsetzung der Freudschen Hypothese über die Vorgänge in der Urhorde versuchen zu dürfen.

Nachdem alle Hindernisse des vom Bruderclan aufgestellten Inzestverbotes überwunden waren, d. h. sich also neue Familien gründeten, gewissermaßen eine Wiederherstellung der einstigen Urhorde stattgefunden hatte, gab es wieder Väter. Die sozialen Errungenschaften des Bruderclans wurden aber nicht aufgegeben, fanden vielmehr eine Verstärkung darin, daß die Männer sich nun gemeinsam gegen eine Wiederholung ihrer Tat von seiten ihrer heranwachsenden Söhne sicherten. Diese gemeinsame Angelegenheit aber

[1] Max Moskowski glaubt, daß der Ursprung des Männerhauses „in gewissen Emanzipationsbestrebungen der Männer von der Tyrannei der Frauen zu suchen" sei. (Die Völkerstämme am Mamberamo etc., p. 339.) Ähnliche Ansichten hat Schurtz vertreten, der eine misogyne Theorie seinem Buche vorausschickt.

mußte den Zusammenschluß der Männer festigen. Die primitiven Väter waren gezwungen, dieselben Hindernisse wiederaufzurichten, die sie selbst einst niedergerissen hatten — ein in der Menschheitsgeschichte immer wiederkehrender Vorgang.

Als den Ausdruck dieser Hindernisse und zugleich als pädagogisch-plastische Darstellung der beiden fundamentalen Tabu des Totemismus haben wir die Pubertätsriten zu betrachten. Wir haben gezeigt, daß auch in ihnen die homosexuellen Tendenzen eine bisher zu wenig beachtete Rolle spielen. Ihre Wirksamkeit zeigt sich aber fortdauernd in den Männerbünden und Geheimverbänden, welche die Aufgabe hatten, für die Aufrechterhaltung der sozialen Organisation zu sorgen, sowie die Gesetze des Stammes der folgenden Generation zu überliefern. Jenes seelische Moment, welches wir in der Abwendung der Brüder vom weiblichen Libidoobjekt in der Urhorde erkannten, tritt noch in der Einschüchterung und im Ausschluß der Frauen hervor. Mit der Institution der Männerweihe aber ist nicht nur die Organisation des Stammes innig verbunden; die Aufnahme in den Männerbund wird der Keim zur Staatsbildung und ist von grundlegender Bedeutung für die Anfänge der Sittlichkeit und primitiven Moral. Die Grundsätze, welche nach Howitts und Strehlows Mitteilungen den Jünglingen bei der Einweihung eingeprägt werden, sind im wesentlichen dieselben, welche die antiken Völker uns als Fundament der Ethik hinterlassen haben. Wenn die Australneger berichten, daß die Muramura (sagenhafte Wesen) ihren Vätern die Verfertigung der Waffen und Werkzeuge gelehrt haben und sie in den Zeremonien eingeweiht haben, werden wir nicht zögern, in diesen götterähnlichen Wesen selbst die Urväter zu erkennen[1]. Denn die Begründung der Moral ist ohne aktive Teilnahme der Vätergeneration nicht denkbar.

XII.

Bevor wir diese Untersuchung, die uns von der Analyse der Pubertätszeremonien bei den Wilden zu einer Hypothese der Anfänge der menschlichen Gesellschaft führte, abschließen, wollen wir

---

[1] Bei den Kurnai entspricht der Name dieser mythischen Gestalt geradezu dem des Vaters. Howitt, The native Tribes of South-East-Africa, p. 475 ff.

es nicht versäumen, auf den welthistorischen Aspekt hinzuweisen, welchen uns die psychoanalytische Erforschung der Pubertätsriten eröffnet: auf die religiöse Entwicklung. Der Bund, den die Erzväter der Juden mit ihrem Gotte schließen, wird sich in späterer Folge dieses Werkes als eine glorifizierte und nachträglichen Korrekturen unterworfene Erzählung einer Männerweihe darstellen. Die Verbindung der Brith mit der Beschneidung ist ebensowenig ein Zufall wie das Bundesmahl, in dem sich die Anhänger Jahwes mit ihm identifizieren und auch die Tatsache der Gesetzgebung — Brith kann selbst Gesetz bedeuten — die in so inniger Beziehung zur Bundesschließung steht (Sinai), darf mit den Vorgängen der Pubertätsriten in Parallele gesetzt werden. Die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft entspricht der primitiven Erlaubnis zum Sexualverkehr ebenso wie die des gelobten Landes sexualsymbolisch den Ersatz der geliebten Mutter in Aussicht stellt. Die Drohungen, die Jahwe für den Fall des Bundesbruches setzt, sind im wesentlichen dieselben, welche die Australneger gegenüber den mannbargewordenen Jünglingen aussprechen. Die seelische Analyse der Pubertätsriten wird es gestatten, in der Sinaiperiskope das antike Gegenstück der im Busch sich abspielenden bedeutsamen Vorgänge der Männerweihe zu erkennen. Die siegreiche, aber steten Versuchungen ausgesetzte Verdrängung von der Stammesmoral verworfener Regungen aber hat sich vom alten Bund in den neuen fortgesetzt. Die sekulare Verstärkung des moralischen Druckes hat auch hier Reaktionsleistungen und das zeitweilige Durchbrechen der verpönten Tendenzen nicht verhindern können. Andere Momente müssen zu dem des fortwirkenden Sohnestrotzes hinzugekommen sein und haben vereint zu der Ersetzung der Vatergottheiten durch Sohnesgötter geführt. Das Christentum ist der kulturell bedeutsamste Fall einer solchen radikalen Ersetzung. Freud hat gezeigt, welche Umwälzungen im Seelenleben der Menschheit die Ablösung der Vaterreligionen durch die Sohnesreligionen bedingten. In diesen späteren Religionsbildungen aber bleibt neben dem Anteil des Sohnestrotzes auch der des drückenden Schuldbewußtseins deutlich erkennbar.

Die Sohnesgottheiten der Antiken haben nun gewisse typische Züge ihres Wesens und ihres Schicksals gemein: sie sind wie Tammuz, Adonis, Attis, Osiris Liebhaber der großen Muttergottheiten des Westens; sie sterben eines unnatürlichen Todes und büßen

so den verübten Inzest: der Geliebte der Aphrodite, Adonis, wird durch einen wilden Eber getötet, Attis, der Liebhaber der Göttermutter Kybele entmannt sich selbst, Osiris, der Liebling der Isis, wird von Typhon erschlagen, und Dionysos-Zagreus von den Titanen zerstückelt. Mit dem gewaltsamen Tode dieser jugendlichen Götter ist indessen ihr Schicksal keineswegs abgeschlossen; sie werden von ihren Geliebten und Müttern (also Osiris von Isis etc.) beklagt und beweint, ihre Wiederauferstehung wird mit lautem Jubel begrüßt und gefeiert[1].

Tod, Beweinung durch die Mutter und andere Frauen und Wiederauferstehung des toten Gottes ist in das Rituale der Weltreligion des Christentums übergegangen. Freud hat uns gezeigt, daß die Selbstaufopferung Christi die Sühne für den Versuch eines Mordes war — und zwar, da die Erbsünde zweifellos ein Vergehen gegen Gottvater ist — auf einen Vatermord zurückdeutet[2].

Der Opfertod dieses Sohnesgottes ist ein Sühneversuch, der in seinem Kompromißcharakter auch die Erreichung des brennendsten Sohneswunsches, nämlich die eigene Inthronisierung an der Seite des Vaters, einschließt.

Tod, Beweinung durch die Mutter und Wiederauferstehung, sowie die Himmelfahrt Christi, bieten uns gleich den entsprechenden Mythen des Attis, Adonis und Osiriskultes die besten Analogien zu der Verschlingung der Pubertätskandidaten durch das Balumungeheuer, dem Weinen ihrer Mütter, denen man den Sohn entrissen, ihrer Wiederauferstehung und Aufnahme an die Seite der Väter[3].

---

[1] Über diese sterbenden und wiederauferstehenden Götter vergleiche J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris. Third edition, London 1914. Über diese Motive vergleiche ferner W. Wundt, Völkerpsychologie, Leipzig 1909, Bd. II, p. 713 ff.

[2] Im II. Teile dieses Werkes werde ich versuchen, den besonderen Charakter der Erbsünde auf analytischem Wege darzustellen.

[3] Wie realistisch ursprünglich die Christusmythe von der Gemeinde aufgefaßt wurde, lehrt der Bericht C. Wachsmuth (Das alte Griechenland im neuen, p. 26 f.) über die Osterfeiertage in der griechischen Kirche: So bestattet die Gemeinde feierlich ihren Christus, gleich als ob er wirklich eben gestorben wäre. Schließlich wird das Wachsbild in der Kirche wieder niedergesetzt und dieselben untröstlich klagenden Gesänge erschallen von neuem. Dieses Wehklagen dauert unter dem strengen Fasten fort bis Sonnabend Mitternacht. Schlag 12 Uhr tritt der Bischof auf und verkündet die Freudenbotschaft „Christus ist auferstanden!" worauf die Menge antwortet:

Erinnern wir uns daran, daß Adonis durch den Eber getötet wurde, um die bedeutsame Parallele dieser Mythe zur Tötung durch das Totemtier, den Vater, in den Pubertätsriten zu ziehen. Doch noch andere Züge lassen sich gleicherweise in den Mythen der Sohnesreligionen und in den Pubertätszeremonien erkennen: die Selbstentmannung des Attis, die Zerstückelung des Dionysos-Zagreus[1] durch die Titanen wie jene des Osiris durch Typhon, sowie die Wunden Christi[2] rücken nun in die Nähe der Penisverstümmelungen in den primitiven Knabenweihen. Die volle Abkehr vom Weibe, wie wir sie in den Pubertätsriten fanden, drückt sich im Christentum nicht nur in den Worten: „Weib, was hab ich mit dir zu schaffen" aus[3]. Von hier gesehen, läßt sich die Mythe vom Leiden, Sterben und von der Wiederauferstehung des Heilands, also die Passionserzählung (Passio domini), als ein Komplex von Pubertätsriten bezeichnen.

Ein gemeinsamer Zug, der den Sohnesgottheiten anhaftet, verdient noch Erwähnung: Sie sind Erlöser und Kulturbringer. So heißt Dionysos ἐλευϑερεὺς oder λυαῖος und Christus von Nazareth der Heiland. Die Berechtigung dieses Titels leuchtet um so eher ein, als es diese Gottheiten sind, welche die uralte Schuld, die Erbsünde auf sich genommen und dadurch die vom Schuldbewußtsein

„Ja, er ist wahrlich auferstanden" und sofort erbebt die ganze Stadt von dem Jubel, der sich in gellendem Geschrei, Böllern und Losbrennen von Feuerwerk jeder Art Luft macht. (Zitiert nach Hugo Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Gießen 1903, p. 167.)

[1] Über das Motiv der Zerstückelung als Abschwächung der Entmannung vergleiche Otto Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage, Wien und Leipzig 1912, p. 309.

[2] Die Behandlung der Wunden als Kastrationsäquivalente bei den Neurotikern ist durch Freuds Analysen wiederholt dargestellt worden.

[3] Es ist charakteristisch, daß die geringere Schätzung der Frau mit der Erbsünde in Zusammenhang gebracht wird, so daß die Liebe zum Weibe (zur Mutter) als das stärkste Motiv des Sündenfalls in dieser entstellten Form deutlich wird. „Adam ließ sich nicht verführen, das Weib aber ward verführt und kam zu Fall" (I. Tim. 2, 14; vgl. Jesus Sirach 25, 32; II. Cor. 11). Schon Tertullian (De cultu feminarum I, 18) bezeichnet das Weib als „des Teufels Pforte" und wirft ihr vor, daß sie Gottes Ebenbild, den Menschen, so leicht zu Fall gebracht hat: „weil deine Schuld den Tod in die Welt brachte, hat auch Gottes Sohn sterben müssen". (De virginibus velandis 5, 7—8.) Anderseits lebt die inzestuöse Strömung in der Marienerzählung auf und zeigt die Wiederkehr des Verdrängten, wie die Aufnahme Christi an die Seite des Vatergottes die Durchsetzung der ehrgeizigen Wünsche des Sohnes bedeutet.

gedrückte Menschheit befreiten. Dionysos vergoß sein Blut für das Heil der Welt ebenso wie Jesus Christus.

So kann es also kommen, daß ihr Tod und ihre Wiederauferstehung zur frohen Botschaft (Evangelium), zum Symbol der Erlösung von alter Schuld für ihre Gläubigen geworden ist[1] und auch die Riten der religiösen Einweihung der Anhänger des Mithras, Attis, Adonis und diejenigen Christi, durch die sich die Mysten mit ihrem Gotte identifizierten, in denselben Formen des Todes und der Wiederauferstehung gehalten wurden wie die Pubertätsriten. Wir verfolgen dieses durchgängige Motiv der Identifizierung von den Zeremonien

[1] In der Adonisfeier in Antiochia, der Hauptstadt Syriens, wurde Tod und Wiederauferstehung des Adonis dramatisch vorgeführt: sein durch ein Bild vertretener Leichnam wurde unter wilden Klagesängen der Weiber bestattet und am folgenden Tage der wiederauferstandene Gott begrüßt. „Der Herr lebt, Adonis ist wiederauferstanden", rief man in den Straßen der Stadt. Der Priester salbte die früher Klagenden mit Öl und sprach die Worte:

„Getrost, ihr Frommen! da der Gott gerettet,
So wird auch uns aus unseren Nöten Rettung werden."

Auch aus den eleusischen Mysterien nahm der Initiierte die Gewißheit der eigenen Unsterblichkeit nach Hause. An das Verbot, jemandem Mitteilungen über den eigentlichen Inhalt der Knabenweihe zu machen, erinnert das in den antiken Mysterien auferlegte Schweigverbot der Novizen, die fides silentii, welche in der Geheimhaltung der Taufe- und Abendmahlfeier der Kirche als Arkandisziplin fortlebte. Wie in den Pubertätsfesten sind es auch hier die Frauen, welche zur Trauer am meisten Grund zu haben scheinen — handelt es sich doch hier wie dort um den Tod des mit inzestuöser Liebe bedachten Sohnestypes. („Un trait commun du cult de ces héros, c'est que les femmes célébrent l'anniversaire de leur mort par des lamentations." Salomon Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris 1905, Bd. II, p. 88.)

Die Identifikation mit dem Gotte im Attiskulte etc. spiegelt sich auch in den vielfachen Selbstverstümmelungen der Priester und Novizen, welche bei dem großen Attisfeste am 24. März als Zeichen der Trauer vollzogen wurden (man vergleiche die Penisverstümmelungen der initiierten Knaben bei den Wilden). Die ausgelassene Freude, das Überschreiten aller sonst respektierten Schranken bei der Feier der Auferstehung des Gottes (z. B. in den Hilarien in Rom) erinnert an die Sexualexzesse der Beschneidungsfeste. Die von Freud gezeigte Psychogenese des Festes belehrt uns darüber, daß der Exzeß notwendig mit dem Festcharakter verknüpft ist: in unserem Falle galt die Freude unbewußt zuerst dem Ableben des Vaters (oder Gottes) und wurde erst später auf die Wiederauferstehung seines Mörders (des Sohnesgottes) verschoben.

der Wilden bis zu den analogen Legenden der Sohnesgottheiten und der religiösen Initiation des Christentums.

Aber auch die feierliche Identifizierung der Novizen durch das sakramentale Mahl in Viti Levu findet ihre Parallele in der heiligen Totemmahlzeit bei der religiösen Einweihung; denn nun konnte das alte Totemmahl wieder erneuert werden, nur wurde das Fleisch und Blut des Vaters durch das des Sohnes ersetzt. Bei der orgiastischen Feier des Dionysos-Sabazios stürzten sich die rasenden Bacchanten auf den zum Opfer bestimmten Stier, der den Gott selbst darstellte, zerrissen ihn und verschlangen das rohe Fleisch. Die Formel der Novizen in den Attismysterien hieß: „Ich habe aus dem Tympanon gegessen, ich habe aus dem Becher getrunken, ich bin ein Myste des Attis geworden." Das in Brot und Kelch bestehende Mahl der Mithrasanhänger, in dem sie, wie die Christen in der Kommunion den Leib des Gottes verzehrten, sahen die christlichen Patres als eine teuflische Nachahmung der heiligen Eucharistie an. Wie die Bacchen den Dionysos durch ihr Totemmahl ἔνθεοι wurden, so werden auch die Teilnehmer am christlichen Abendmahl ursprünglich im physischen Sinn des Gottes voll *(ἐν Χριστῷ)*. Die vergleichende Religionswissenschaft lehrt uns, daß der uralte Gedanke der Vereinigung durch Essen und Trinken noch in der Kommunion fortlebt[1]. Die Religionsforscher haben längst den Zusammenhang des Taufrituals mit primitiven Einweihungszeremonien entdeckt.

Wir wissen von Freud, daß neben der Zärtlichkeit, welche die Identifizierungstendenz verrät, auch in diesem sakramentalen Mahle der Sohnestrotz zum Ausdrucke kommt, ist doch die christliche Kommunion selbst im Grunde eine neuerliche Beseitigung des

---

[1] Vgl. W. Heitmüller, Taufe und Abendmahle bei Paulus, Göttingen 1903. Der Vorgang der Vergottung, also der Identifizierung der Gläubigen mit Jesus Christus, wurde als der Ertrag der christlichen Religion erkannt. „Wenn sie von der ‚adoptio' durch Gott, von der ‚participatio dei' usw. spricht, meint sie zwar immer auch noch eine geistige Verbindung, aber diese hat ihre Unterlage und Wirklichkeit an einer sakramentalen, physischen Neuschöpfung: „non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines tunc demum dii" (Adolf Harnack, „Die Mission und Ausbreitung des Christentums", 2. Aufl., Leipzig 1906, I. Bd., p. 205). Auch das Fasten vor der Kommunion erinnert an den Verzicht auf bestimmte Speisen während der Einschließungszeit der Beschnittenen im Busche.

Vaters, also eine Wiederholung jenes urzeitlichen Verbrechens, das im Töten und Verzehren des Vaters bestand[1].

Die Pubertätsriten mit ihrem exquisit dramatischen Charakter dürfen uns aber auch an eine andere Situation erinnern, die scheinbar weit abliegt: es ist die Situation der älteren griechischen Tragödie[2]. Der Inhalt der griechischen Tragödie der ersten Zeit war, wie wir wissen, die Leiden des göttlichen Bockes Dionysos und die Klagen der Böcke, die sein Gefolge bildeten. Wir wissen aber bereits, worin die tragische Schuld des Dionysos wie die aller Helden der griechischen Tragödien besteht: in der Auflehnung gegen eine göttliche Autorität, in der Hybris. Dieses Verbrechen büßen die Helden der großen Dramen mit fast übermäßigen Schmerzen und Leiden. Das Schicksal des göttlichen Bockes Dionysos hat uns bereits an die vielgestaltigen Martern der Pubertätskandidaten erinnert. Auch das Verbrechen dieses Sohnesgottes fällt mit dem zusammen, das die Novizen in der Knabenweihe so hart zu büßen hatten: mit dem Versuch, den Vater aus dem Wege zu räumen[3]. Aber auch die Form der dionysischen Aufführungen darf aus denen der Pubertätszeremonien der Wilden abgeleitet werden: dienen doch die Masken in der Knabenweihe demselben Zwecke wie die Vermummungen der Akteure in den griechischen Dramen: der magischen Identifizierung mit dem Vater, beziehungsweise Urgott, dessen Beseitigung ursprünglich gewünscht und vollzogen wurde[4].

Die Völkerpsychologen belehren uns darüber, daß die Masken der Wilden magischen Zwecken dienen: sie sollen die Stammesgenossen

---

[1] Totem und Tabu, p. 143.

[2] Ich folge hier den Anregungen Freuds (Totem und Tabu, p. 143 ff.). Ein interessanter Vortrag Dr. A. v. Wintersteins „Die Entstehung der griechischen Tragödie" (gehalten in der Wiener psychoanalytischen Vereinigung am 2. April 1919), der demnächst veröffentlicht wird, konnte hier nicht mehr benützt werden. Eine kurze, klare Darstellung der Anfänge des griechischen Dramas mit Berücksichtigung seiner Beziehung zu den Jünglingsweihen wilder Völker gibt Jane Ellen Harrison in ihrem Buche „Ancient Art and ritual" (London und New York 1914).

[3] Wie Nomus berichtet, besteigt Dionysos im zarten Alter den Thron des Zeus und ahmt dem Göttervater nach. Der grausame Tod des Dionysos-Zagreus aber weist darauf hin, daß er in der ursprünglichen Version seinen Vater Zeus getötet und seine Stelle eingenommen hatte.

[4] „Nous savons en effect que Dionysos était appelé fils de taureau" (Reinach, Cultes, mythes et religions, Bd. II, p. 94.)

in dämonische Wesen oder Totemtiere verwandeln: sie sind primitive Mittel der Identifikation mit dem Vater[1].

Doch welche Rolle fällt den Chören der ursprünglichen Tragödie zu? Freud hat gezeigt, daß sie die Brüder jener großen Urtragödie darstellen, welche, man könnte sagen, mit raffinierter Heuchelei, den Helden beklagen, der ihre gemeinsame Schuld auf sich genommen hat.

Der erste Held der Tragödie war nämlich jener ermordete Urvater gewesen, der im Drama wie in der Religion durch den Sohn abgelöst worden war. Doch der Sachverhalt war tendenziös entstellt: nicht mehr den Chor, die Brüder, traf die Schuld am Untergang des Helden; er selbst hatte eine tragische Schuld auf sich geladen. Noch in der späten Ersetzung des Vaterhelden durch den Sohn benehmen sich die Angehörigen des Chores, welche allmählich die Rolle der warnenden und mahnenden Vätergeneration übernommen haben, sonderbar heuchlerisch; etwa wie die Stammesgenossen der so grausam behandelten Pubertätskandidaten der Australneger, welche vorgeben, die Knaben gegen die Angriffe des Balumungeheuers schützen zu wollen.

Wir haben erkannt, daß der Inhalt der ältesten Tragödie die Auflehnung des Sohnes gegen die Vaterautorität und die schmerzensreiche Sühne dieser Tat war. Diese Revolution aber hatte ihre wesentliche unbewußte Motivierung in dem inzestuösen Verlangen der Vertreter des Sohnestypes. Es wird uns also nicht wundernehmen, wenn im Mittelalter das Theater an diese durch starke Gefühle der Menschheit ewig aktuelle Tradition anknüpfte: es ließ auf die Leidensgeschichte des Dionysos (*Διονύσου πάϑη*) die dramatisierte Passion des Heilands folgen. Das die Menschheit bedrückende Verbrechen, das dieser wie jener Mythe zugrunde lag, sicherte diesen Passionsdramen beständigen Erfolg[2].

Das mächtige Motiv aber, das in den Dionysosfeiern und in der ersten griechischen Tragödie nach Ausdruck rang, nämlich die

---

[1] „Die Masken stellen meist Geister Verstorbener oder auch Totemtiere dar." (H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, Leipzig und Wien 1900.) Vergleiche die manistische Theorie der Masken von L. Frobenius (Masken und Geheimbünde Afrikas, p. 214 ff.). Die religiöse oder magische Genese des Dramas behandelt Frazer („The scapegoat", London 1913, p. 384 f.) mit Hinblick auf die Maskentänze der Wilden.

[2] In einem tieferen Sinne, als Karl Kautsky dies tut (Der Ursprung des Christentums, Stuttgart 1908) dürfen wir Christus als „Rebellen" bezeichnen hat er sich doch gegen Gottvater erhoben.

wesentlich durch den Inzestimpuls bestimmte Auflehnung des Sohnes gegen seinen Vater und ihre tragische Sühnung, ist vom Ödipusdrama des Sophokles an bis zum heutigen Tage der eigentliche Vorwurf aller Dramatiker geblieben[1].

Diese Ableitung ermöglicht es uns vielleicht auch, eines der wichtigsten ästhetischen Probleme der Lösung näherzubringen: das der seelischen Wirkung der Tragödie. Wir kennen die vielumstrittene Ansicht des Aristoteles, derzufolge die Tragödie die Nachahmung eines Geschehens ist, die Furcht und Mitleid erregt und zugleich eine Katharsis dieser Affekte bewirkt.

Dürfen wir nicht versuchen, die Definition auf die griechische Tragödie der Frühzeit anzuwenden?

Der der Tragödie zugrunde liegende Stoff war ursprünglich, wie wir wissen, ein einziger, das Leiden und Sterben des Dionysos, also der Sohnesgottheit, die den Vater beseitigen wollte und dafür den Tod erlitt. Wir verstehen es nun auch, warum sich der Zuschauer dieser Tragödie Furcht und Mitleid bemächtigen: war es doch dasselbe Verbrechen, das unbewußt sie selbst einst, in früher

---

[1] Vergleiche Otto Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage, Wien und Leipzig 1912.

Es mag mit dem oben aufgezeigten, primären und später unbewußt festgehaltenen Inhalt des Dramas zusammenhängen, daß Spieler und Gegenspieler für dasselbe unentbehrlich sind; liegt doch das Wesen der Tragödie in einem ursprünglich äußeren Kampfe, der Auflehnung des Sohnes gegen den Vater. Erst spät wich dieser Kampf inneren Konflikten.

In den Szenen der ausgelassenen Freude über die Wiederauferstehung des Dionysos (ursprünglich über die Ermordung des Vaters) liegen die Keime zur antiken Komödie („Le double charactère des fêtes bacchiques, qui contient en germe la tragédie et la comédie, n'a échappé ni aux anciens ni aux modernes". S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Bd. II, p. 90). Es sei nur daran erinnert, daß noch in dieser späteren Form des freudigen Exzesses die Nachwirkung jener ursprünglicheren Gefühlsreaktion auf die Ermordung des Vaters deutlich erkennbar ist: wenn Dionysos wieder aufersteht, so ist sein Verbrechen, der Vatermord, eigentlich ohne ernsthafte Sühne geblieben; die Autorität ist zu wenig mächtig, den an ihr begangenen Frevel adäquat zu rächen. Wie viele Komödien der folgenden Zeit werden der Verhöhnung und Überlistung der Autorität gewidmet sein! Eine speziellere Untersuchung des Ursprunges der Komödie müßte die Maskentänze der Wilden, in denen sie sich mit dem Vater identifizieren, ebenso heranziehen wie die antiken Feste der Saturnalien, den Karneval etc. und die psychischen Faktoren hier und dort würdigen.

Kinderzeit, auszuführen gewünscht hatten; das daraus folgende unbewußte Schuldbewußtsein wirkte fort und ließ die strenge Sühne fürchten. Doch auch die ursprüngliche Bedeutung der Katharsis erschließt sich uns: Dionysos hatte mit dem von ihm im Tode vergossenen Blute die schuldbedrückte Menschheit, also auch die Zuschauer erlöst, er hatte die ganze Schuld auf sich genommen, er war der eigentlich Schuldbeladene; der Zuschauer hatte Strafe nicht mehr zu fürchten. Aber auch das Mitleid fand bei den Zuschauern seine „Abreaktion", hatten doch die Zuschauer mit dem leidenden Helden „mitgelitten", d. h. sich mit ihm identifiziert, in seiner Bestrafung die Selbstbestrafung ihrer eigenen unbewußten feindseligen und inzestuösen Tendenzen vollzogen und diese Wünsche verurteilt. Neben dieser Wirkung, welche sowohl die innigste Einfühlung — eigentlich Identifizierung — des Zuschauers in den Helden als auch seine seelische Distanz von ihm erklärt, muß die Katharsis in dem Wesen des Objektivierungsorganes erblickt werden: wie im Verlaufe einer Psychoanalyse sahen die Zuschauer, was sie unbewußt wünschten und fürchteten, vor sich, erlebten wieder, was sie einst und noch jetzt trieb und bewegte, und ließen ihr moralisches Bewußtsein sprechen, wo sonst nur unbewußte Impulse sie drängten[1]. Die aufeinanderfolgenden Stufen der ersten Tragödie, in denen zuerst der Vater und dann der Sohn als Held erschien, werden in ihrer Genese klarer, wenn man sie mit den zwei Formen der Jünglingsweihen vergleicht, wie sie die Einweihung des Nangabundes und andere Riten darstellen. In dem einen Falle werden den Jünglingen die toten Männer (Väter) gezeigt oder ihr Tod plastisch dargestellt, in anderen werden die Jungen selbst durch ihren angeblichen Tod erschreckt. Nur die Formen, nicht aber der wesentliche verborgene Inhalt der Tragödie wechselte: deshalb ist ihre Wirkung heute die gleiche wie am ersten Tag.

Da die Tragödie die Sühnung des ersten Verbrechens, das die Menschheit bestrafte, nämlich des Vatermordes, vorführte und die Spuren dieses Ursprunges trotz aller Entwicklung nie völlig verloren

---

[1] Es sei daran erinnert, daß Freud und Breuer ihre Methode der Psychotherapie, die zur Schöpfung der Psychoanalyse durch Freud führte, als die „kathartische" bezeichneten. (Studien über Hysterie, Wien und Leipzig 1895.)

gingen, darf Schiller mit Recht von der Schaubühne als von einer moralischen Anstalt sprechen[1].

Indem wir dieses an Ausblicken so reiche Thema verlassen, müssen wir, all das überschauend, was uns die psychologische Analyse der Pubertätsriten der Wilden an Erkenntnissen über die Entwicklung der Menschheit gebracht hat, Freuds Ausspruch[2] wiederholen, daß im Ödipuskomplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen.

Wir sind, von anderen Thematen her, zu einer, wie ich meine, nicht belanglosen Bestätigung und Fortführung der Freudschen Theorien über die Entstehung von Totem und Tabu[3] gekommen und sind auch auf diesem Wege auf den Vatermord der Urhorde und seine Sühnung als auf die wichtigsten Ereignisse der primitiven Entwicklung gestoßen. Je nach individueller Auffassung wird man es als den Fluch oder den Segen dieser bösen Tat bezeichnen, daß sie in der Menschheitsgeschichte fortzeugende Reaktionen gebären muß.

Am Anfange der menschlichen Sittlichkeit und Religion stand das schöpferische Schuldbewußtsein, das nie mehr erlöschen sollte.

---

[1] Auch ein anderes Problem der psychologischen Ästhetik darf vielleicht auf diesem Wege Förderung erwarten: die Tatsache des die Zuschauer so wenig beruhigenden Zwiespaltes von Sein und Schein, des Wissens um Wahrheit und Unwahrheit des Dargestellten.

Die Zuschauer der Dionysosfeier, aus der sich die antike Tragödie entwickelte, glaubten wirklich an den Tod und die Wiederauferstehung des Gottes, durchlebten auch die adäquaten Affekte ebenso wie völlig naive Bauern als Theaterbesucher den Franz Moor prügeln wollten. (Man vergleiche den regressiven Versuch der Romantiker wie Zacharias Werner etc., das Drama auf eine neue Mythologie zu gründen.) Das Wissen darum, daß das Drama nicht wirkliche Vorgänge darstellte, ist eine spätere Erkenntnis, welche die kulturelle Entwicklung brachte. Es scheint mir, als würde dieses Gefühl der Distanz gleich dem entsprechenden Gefühl im Angsttraume („Es ist ja nur ein Traum") einen Beruhigungsversuch darstellen, der sich aus den Bewußtseinsinstanzen in den Vorgang der völligen Identifikation des Zuschauers eindrängt. Mit diesem Gefühl beschwichtigt der angsterfüllte und ergriffene Zuschauer das eigene Schuldgefühl, das ihn mit der gleichen Strafe bedroht wie den Rebellen Dionysos.

[2] Totem und Tabu, p. 145.

[3] Wir erinnern an den im ersten Abschnitt zitierten Ausspruch Frazers über die Pubertätsriten, demzufolge die Aufklärung dieses „central mystery of primitive society" zugleich den Schlüssel zum Verständnis der Exogamie und des Totemismus der wilden Völkerschaften liefern würde.

4.

KOLNIDRE.

(STIMME DES GELÜBDES[1].)

„Were my bosom as false as thou deem'st is to be
I need not have wander'd from far Galilee.
It was but abjuring my creed to efface
The curse, which thou say'st, is the crime of my race."
Byron, Hebrew melodies.

I. Einleitung.

Kürzlich weilte ich als Gast in einem musikfreudigen Hause und hörte ein Konzertstück, von einem Cellovirtuosen vorgetragen, das einen rätselhaft starken Eindruck auf mich Unmusikalischen ausübte. Namentlich die dreimalige motivische Wiederkehr eines besonders weihevollen und eindringlichen Mollthemas löste ein Bekanntheitsgefühl aus, das mit dem dunkler Ergriffenheit in Wettbewerb trat. Doch gelang es mir nicht, mich zu erinnern, wann und wo ich dieses Stück schon gehört haben mochte. Ich überwand rasch die Scheu vor einer Blamage, die meine Unvertrautheit mit bedeutenden Werken der Musik in diesem Kreise zeigen konnte, und fragte nach dem Namen des Musikstückes. Die Dame des Hauses gab zunächst ihrem Erstaunen darüber Ausdruck, daß es mir unbekannt sei; es sei nämlich Opus 47 von Max Bruch und führe den Titel „Kol Nidrei". Also eine freie Umarbeitung jener uralten Melodie, welche am jüdischen Versöhnungstage vor dem Gottesdienste in allen Tempeln gesungen wurde. Das Bekanntheitsgefühl war nun erklärt, nicht aber das intensiven Miterlebens und nicht die Tatsache, daß ich noch am Tage nach jenem Besuche von den seltsamen Klängen verfolgt wurde.

---

[1] Nach einem am 15. Mai 1918 in der Wiener psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrage.

In der Zwischenzeit war auch eine Erinnerung aufgetaucht. Als kleiner Junge hatte ich einige Jahre hindurch die zwei Ferienmonate mit Mutter und Schwester bei meinem Großvater in einem ungarischen Städtchen geweilt. Es gab da eine Judengasse als Überbleibsel des alten Ghetto und es schien, als wollten deren Bewohner trotz aller Emanzipation der liebgewordenen Isolierung nicht entbehren: sie hatten fast keinen Verkehr mit der christlichen Bevölkerung und lebten ihrer Familie, ihren Religionsübungen und ihren Geschäften. In dieser Kinderzeit hörte ich oft jene alte Melodie und noch steht in meiner Erinnerung das Bild der alten primitiven Synagoge, noch sehe ich langbärtige Männer, ihren Körper im Gebete rhythmisch bewegend, in weißen Sterbekleidern; meinen Großvater neben mir. Ich erinnere mich des geheimnisvollen Schauerns, das alle überlief, wenn der Vorbeter das Kolnidre anstimmte, der tiefen Zerknirschung und der beispiellosen seelischen Anteilnahme aller dieser ernsten Männer und daß ich selbst, obwohl mir keiner Schuld bewußt und gewiß unfähig, den Sinn der Worte zu verstehen, mich in diese Gefühlswelle hineingerissen fühlte. Niemals hat mein wortkarger und zelotisch frommer Großvater mich über den Sinn der Formel aufgeklärt.

Hinter dieser Erinnerung tauchte eine zweite näherliegende auf. Viele Jahre später war ich als Student Mitglied einer jüdischnationalen Vereinigung geworden. Längst jedem positiven, religiösen Glauben entwöhnt, bin ich den politischen Kämpfen jener Zeit mit Aufmerksamkeit und starken Affekten gefolgt. Damals erregte gelegentlich eine immer wiederkehrende Erscheinung mein Interesse: mit der gleichen naturgesetzlichen Regelmäßigkeit, mit welcher im Frühling die Bäume ausschlagen, tat in besonderer Weise im Herbst das Wiener „Deutsche Volksblatt" dasselbe. Am Vorabende des Versöhnungstages druckte es Jahr für Jahr in hebräischen Lettern den Text des Kolnidre ab und setzte eine deutsche Übersetzung daneben: dieser Text besagte, daß alle Eide, welche die Gläubigen von diesem Versöhnungstage bis zum nächsten schwören würden, als ungültig erklärt werden. Die Zeitung benützte diese Gelegenheit, indem sie von diesem Ritual auf die moralische Verworfenheit des jüdischen Stammes schloß. Trotz aller Überlegenheit solcher Logik gegenüber blieb damals neben dem affektiven Widerstreben ein peinigendes Gefühl intellektueller Insuffizienz in mir zurück, da ich das Rätsel nicht zu lösen wußte.

Ich beabsichtige nicht, jenes uninteressante Stück der Selbstanalyse, das von hier ausgeht, wiederzugeben. Auch sei von den politischen Erörterungen, die sich an die ganze Frage knüpfen, nur das Mindestmaß dessen herangezogen, was zur tatsächlichen Aufklärung notwendig. Mehr noch als früher gilt heute das Wort: Ein politisch Lied, ein garstig Lied. Wir wollen vielmehr versuchen, unbeeinflußt von Aggression und Apologese, antisemitischer Wut und jüdischem Übereifer zu einer Lösung der Frage zu kommen. Diese Kontroversen sollen uns nur zum Sprungbrett dienen. Denn als ich damals auf eine solche Lösung verzichtete, durfte ich mich über meinen Mangel an Scharfsinn trösten: es ist bis heute nicht gelungen, das Rätsel des Liedes zu erklären, obwohl es an geistreichen Versuchen, wie wir sehen werden, nicht gefehlt hat. Wir werden bald erkennen, wie dieser erste Versuch, psychoanalytische Methoden auf schwierige Probleme der Liturgie anzuwenden, uns weiter führen muß, als wir beabsichtigt haben.

II. Die Fragestellung.

Worin aber besteht dieses Rätsel? Wie mir scheint, hauptsächlich in drei Tatsachen, deren jede einzelne einen Widerspruch zu anderen in sich schließt. Die erste Tatsache ist, daß dieses Gebet, wenn man von einem solchen reden darf, nichts anderes darstellt als eine Formel, welche erklärt, daß gewisse Gelübde, Eide, Flüche etc. als ungültig erklärt werden, was in krassestem Gegensatz zur hohen Schätzung ausgesprochener eidlicher und sonstiger Verpflichtungen im biblischen und talmudischen Judentum steht. Die zweite Tatsache: diese nüchterne, fast juristische Formel ist begleitet von einer erschütternden Melodie, die gar nicht zum Charakter des Textes paßt. Was würden wir zu einem Verteidiger sagen, der eine Nichtigkeitsbeschwerde etwa aus juristischen Kompetenzgründen im Gerichtssaale mit dem Pathos eines Alexander Strakosch ausstattete? Die dritte ähnelt der zweiten: Woher kommt angesichts dieser prosaischen Erklärung das starke Gefühl, das sie auslöst, die Erschütterung, welche sie hervorruft, und die tiefe Zerknirschung, welche sich oft im Schluchzen der Betenden kundgibt? An diese drei rätselhaften Tatsachen schließt sich nun ein ganzes Rattennest von Fragen: es sind solche des Textes, solche des Ursprunges, der religiösen und

psychologischen Motive, der liturgischen Bedeutung der Formel und andere. Einiges Bedenken könnte die zweite Tatsache erregen: Ist es wirklich wahr, daß eine besonders weihevolle und eindringliche Melodie vorliegt oder wird sie nur von den Bekennern der Religion als solche aus dunklen Gründen empfunden? Es gibt nun unverdächtige Personen, welche diesen ihren eigenen Eindruck bezeugt haben. So war z. B. das „Kol Nidrei" eine Lieblingsmelodie des Generalfeldmarschalls v. Moltke, der sie sich oft von dem Violinvirtuosen J. Joachim vorspielen ließ. Nikolaus Lenau spricht sich über die Melodie im Anschluß an den Rakoczymarsch und die Marseillaise nach dem Berichte von Karl Beck (in den 1843/44 erschienenen Tagebüchern) folgendermaßen aus: „Aber näher als diese Zwillingshymnen in Wehr und Waffen steht meinem Herzen ein drittes Lied, über und über in Trauer gehüllt, ein langaustönender Nachtgesang bußfertiger, zerknirschter, reuestammelnder Menschenkinder. Kol Nidre heißt dieses Schmerzensgebet; ich habe es vor Jahren in der Heimat gehört. Der Vorabend des Versöhnungstages war gekommen. Ich drückte mich in einen Winkel der Synagoge, um den Gläubigen kein Ärgernis zu geben. Mächtige Wachskerzen flammten, das Volk stand gesenkten Hauptes in weiten, schneeweißen Sterbegewändern. Da begann der Vorbeter sein tiefernstes, herzzerwühlendes Entsündigungslied, reich an Schrecken und Gnade. Ich rang mit einer seltenen Rührung, schluchzte krampfhaft, langgekochte Tränen schossen mir aus den Augen, ich stürzte wund und geläutert in die Nacht hinaus. In jener unvergeßlichen Stunde haftete kein einziger schwarzer Punkt in meiner Seele. Und wer hat diese Weisen geschaffen? Die Leutchen wissen's nicht, das Lied ist vom Großahnen auf Urenkel gekommen. Solche Schmerzensgesänge der Völker, dünkt mich, werden schwerlich von einem einzelnen gedichtet, ich möchte sagen, die rätselhaften gehen fertig und gerundet, in Hunderten zugleich auf . . . Ach, ich wünschte wohl, daß es an meinem Totenbette von Freundesstimmen vorgesungen werde." Berücksichtigt man angesichts dieser Äußerung auch die pathologische Affektibilität des Dichters, so bleibt gewiß genug Beweiskräftiges für den mächtigen Eindruck über. Für einen solchen Eindruck zeugt ja auch die Komposition des unlängst so gefeierten Max Bruch. Über das Alter der Melodie wissen wir nichts; sie geht sicher sehr weit zurück, denn der Karäer Hadassi beschreibt sie

schon im Jahre 1148, also vor fast 800 Jahren. Genaueres über ihre Variationen findet sich im VII. Bande der „Jewish Encyclopaedia"[1].

Nun werden wir gewiß neugierig sein, was eigentlich der Text zu dieser Melodie besagt. Er ist in aramäischer Sprache und lautet: „Alle Gelübde, Schwüre, Entsagungen, Bannungen, Verwünschungen, Flüche und als solche geltenden Ausdrücke, die wir angelobt, geschworen, gebannt und unseren Seelen auferlegt haben, von diesem Tage der Versöhnung bis zum nächsten Tage der Versöhnung, der uns zum Heil eintreffen möge, die bereuen wir alle; sie mögen gelöst, vergeben, verworfen und vernichtet sein; ohne Kraft und Geltung sein. Unsere Gelübde sind keine Gelübde, unsere Entsagungen sind keine Entsagungen und unsere Schwüre sind keine Schwüre." Diese Erklärungen gibt der Vorbeter. Ihm antwortet die Gemeinde: „Und es sei verziehen der ganzen Gemeinde der Kinder Jisroel und dem Fremdlinge, der weilt in ihrer Mitte; denn es ist dem ganzen Volke nur aus Versehen geschehen." Der Vorbeter spricht nun einen feierlichen Dank dafür, daß Gott die Betenden bis jetzt am Leben erhalten habe. Der Wortlaut der Formel ist der Sprache nach in den verschiedenen alten Handschriften verschieden. Die Gebetsordnung Amrams, das alte Machsor Soncino 1485 und andere bieten ganz hebräischen Text. In den neueren Büchern ist er überall aramäisch, nur die Zeitbestimmung ist immmer in hebräische Worte gekleidet.

Die Geschichte des Widerstandes gegen diese Formel von seiten der Wirtsvölker der Juden ist alt. Es ist wahrscheinlich, daß der sogenannte Judeneid des Mittelalters, dessen Ursprung aus dem 10. Jahrhundert datiert, einem solchen Widerstand entstammt. Ich zitiere als Beispiel eines derartigen Eides aus einem Buche von Frankel[1], folgenden: „Der Jude mußte mit einem Dornbusche seine Hüften

[1] New York und London 1904, Vol. II, p. 540 ff. Man vergleiche die beiliegende alte Fassung der Kolnidremelodie und die Kompositionen von Bruch, Lewandowski, Sulzer usw. Man hat auf die merkwürdige Ähnlichkeit der Melodie mit Beethovens Cis-moll-Quartett, Opus 131, Absatz 6, Adagio quasi un poco Andante, Takt 1 bis 5, aufmerksam gemacht. Tatsächlich genügen eine geringe Verschiebung des Rhythmus und die Wiederholung einiger Noten, um den Anfang der Kolnidremelodie Note für Note wiederzufinden.

[2] D. F. Frankel, Die Eidesleistung der Juden, Dresden und Leipzig 1840.

Kolnidre.

(Alte Fassung.)

a ______ a ______ a ______ a ______

a ______ kol ______ nid-re a ______ we-e so-

re ______ wa-cha-ro ______ me - w'- kon ______
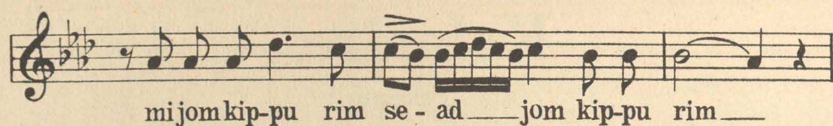
no - me w' chi-nu-je w' ki-nu se a ______ u-sch'-

wu- - os din-dar-no a ______ u-de
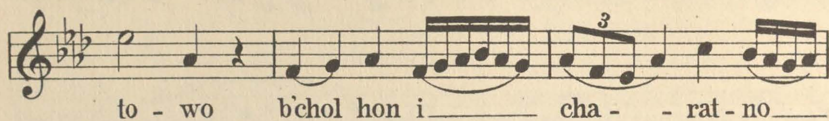
isch te-wa ______ nu u-de-acha - rim no u-
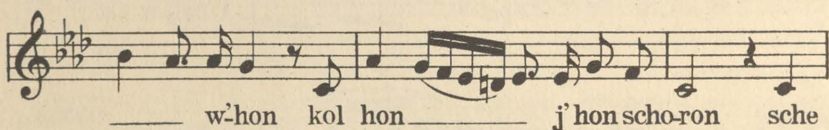
di-a sar ______ no ______ a ______
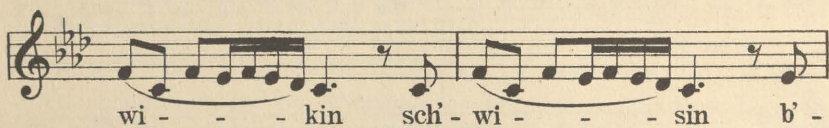
__ a ______ al naf scho-so - no
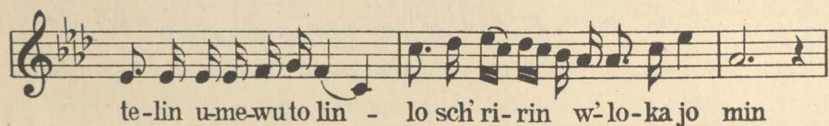

mi jom kip-pu rim se - ad jom kip-pu rim
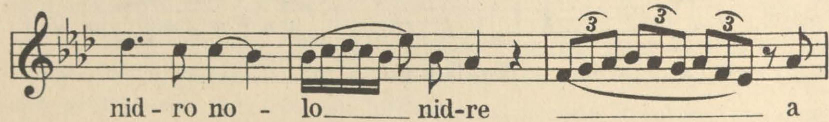

a a hab-bo o-le - nu l'

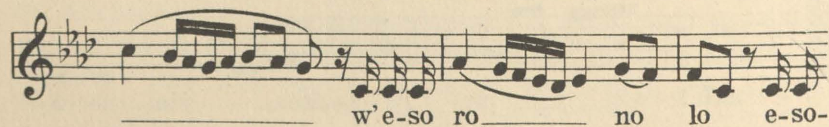

to - wo b'chol hon i cha - - rat - no

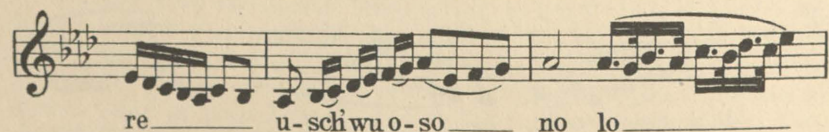

w'-hon kol hon j' hon scho-ron sche
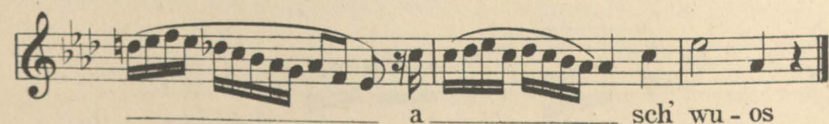

wi - - - kin sch'- wi - - - sin b' -


te-lin u-me-wu to lin - lo sch' ri - rin w'- lo - ka jo min


nid - ro no - lo nid-re a


w'e-so ro no lo e-so-


re u - sch'wu o - so no lo


a sch' wu - os

umgürten, er mußte ferner ins Wasser gehen und sein beschnittenes Glied dreimal anspeien, dann leistete er den Eid in folgender Form: ‚Bei Barase, Baraa, Adonai, Eloi, der Jisróel trocknen Fußes durch das Rote Meer führte etc. Bei dem Gesetze, welches Adonai gab und bei dem Anspeien des beschnittenen Gliedes und bei dem Dorn, welchen ich um meine Hüften gegürtet, ich schwöre nicht falsch den Namen Sabaot. Wenn ich aber falsch schwöre, seien verflucht die Nachkommen meines Leibes; ich will tappen wie ein Blinder an der Mauer und hinfallen wie der, der keine Augen hat. Nebst diesem allen möge die Erde ihren Mund öffnen und mich verschlingen wie Dathan und Abiron'." Diese und noch greulichere Formeln waren bei gerichtlichen Eidesleistungen der Juden bis tief in die Neuzeit vorgeschrieben. Schon im Jahre 1239 wurde von Nikolaus Donin die Beschuldigung erhoben, die Juden annullieren durch das Kolnidre ihre Eide[1]. Von dieser Zeit ab will der Zweifel an der Heiligkeit des jüdischen Eides, der angeblich diese Formel gegenübersteht, nicht verstummen. Noch im Jahre 1895 brachte der Abgeordnete Ernst Schneider im österreichischen Parlament eine Interpellation ein, worin er ausführte, es sei den Juden erlaubt, einen geleisteten Eid zu brechen und so ihre christlichen Mitbürger zu schädigen. Von dem Saisonartikel des „Deutschen Volksblattes" haben wir schon gesprochen. Diesem leuchtenden Vorbilde folgte anno domini 1910 (am 3. September) die „Staatsbürger-Zeitung" in Berlin, welche einen dem Kolnidre gewidmeten Artikel mit den bemerkenswerten Sätzen schloß: „Wie der Talmud ist auch das Kolnidregebet eine Schmach der Zivilisation, es ist eine sträfliche Täuschung der Arier durch Juden. Der Jude kann vor Gericht einen Meineid schwören, seine religiöse Überzeugung erlaubt es ihm. Er darf die Wahrheit zur Lüge stempeln und seine Mitmenschen ins Unglück stürzen, seine religiöse Überzeugung erstickt das in seinem Innern sich etwa regende moralische Gewissen . . . Diese moralischen Anschauungen des Judentums sind . . . verbrecherische Attentate auf Menschentum und Kultur." Wir wollen mit diesen sensationellen Feststellungen, die nur acht Jahre zurückliegen, den Abschnitt schließen.

[1] Erwähnt in Rabbi Jechiels aus Paris „Wikuach". Vgl. „Revue des Études Juives", Bd. II, p. 267 und Bd. III, p. 56.

III. Die Theorien.

Was haben nun die Vertreter des Judentums, soweit sie in religiös-wissenschaftlichen Fragen kompetent sind, diesen kühnen Ausführungen entgegenzusetzen? Man muß zugestehen, daß es sehr vieles ist, aber es bleibt bemerkenswert wie sehr immer das eine Argument das andere aufhebt. Ich habe versucht, alle diesbezüglichen Änderungen zu sammeln und glaube, daß man sie in vier Hauptgruppen teilen kann. Im folgenden seien repräsentative Beispiele dieser Gruppen hervorgehoben:

1. Das allgemein-apologetische Argument. Die Vertreter dieses Arguments richten ihr heißes Bemühen darauf, die besondere Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Eides in allen jüdischen Gesetzen nachzuweisen. Tatsächlich zieht sich wie ein roter Faden diese hohe Wertung des Eides vom Dekalog an — Exodus 20, 33: „Du sollst nicht falsch aussagen wider deinen Nächsten als falscher Zeuge" — durch das ganze gesetzestreue Judentum. Auf Gelübde bezogen erscheint dieser Zug Numeri 30, 3: „Wenn jemand ein Gelübde tut oder einen Schwur schwört, dadurch seine Seele zu binden, soll er sein Wort nicht entheiligen. Alles, was aus seinem Munde gegangen, soll er tun." Der Talmud Traktat Nedarim zitiert die Meinung des Rabbi Jehudni Gaon (um 760): „Niemand darf Gelübde oder Eide auflösen." Über Schwüre insbesondere handelt der Traktat Schewuoth, III. Abschnitt, und zwar wird darin die Gewissenhaftigkeit in dieser Beziehung ins Extrem getrieben. Ein Beispiel möge zeigen, wie nahe die übertriebene Skrupulosität in der Heilighaltung des Eides oder auch nur eines Versprechens — „alles, was aus seinem Munde gegangen" heißt es ja in der zitierten Numeristelle — dem Gebiet des Lächerlichen rückte. Das Gesetzbuch Schulchan Aruch[1] hält es für notwendig, zu konstatieren, daß, „wenn jemand dem anderen versprochen hat, bei ihm zu essen, und er oder sein Sohn erkrankt ist oder ein Fluß tritt aus", er in diesem Falle nicht an sein Versprechen gebunden sei. Der Religionsphilosoph Maimonides sieht im Eide einen Akt der Gottesverehrung[2]; er erklärt, daß die Eidverbindlichkeit ganz unabhängig ist von der Sprache, in welcher der Eid abgelegt wird, und auch bestehe, wenn er dem Juden von

[1] Joreh deah 232, § 12.
[2] Jad Chazaka XI, 1.

einem Heiden abgenommen wird[1]. Der falsche Eid sei einer der schwersten Sünden, die auch durch das Erleiden der darauf gesetzten weltlichen Strafen (z. B. Geißelung) nicht getilgt wird, sondern außerdem noch einer göttlichen Strafe unterliegt. Ein anderer Religionsgelehrter, Hai Gaon aus Tunis (gestorben 1038), schreibt in seinem Werke „Teschubot hageonim"[2], daß der Eid den Juden auch dann verpflichte, wenn er auf Verlangen eines Mohammedaners auf den Namen Allah schwört. Diesen und anderen Zitaten fügen die Apologetiker den Hinweis auf das Verhalten der Juden in unserer Zeit hinzu, namentlich jener, welche der Religion ihrer Väter mit ganzer Treue anhängen. So erzählt Dr. Alfred Stern, der Präsident der Wiener israelitischen Kultusgemeinde, in der Vorrede zu einem jüngst erschienenen Buche von Bloch[3] über das Kolnidre auf Grund seiner Erfahrungen in mehr als 60jähriger Gerichts- und Advokatenpraxis, er kenne Fälle, in welchen orthodoxe Juden, wenn sie den Eid ablegen sollten, es lieber vorzogen, zu verzichten und den Prozeß verloren zu geben, wenn sie auch mit dem besten Gewissen der Welt hätten schwören können. Nach jüdischem Religionsgesetz ist jede reservatio mentalis verboten, künstliche Wortdeutung etc. unter keinen Umständen zulässig. Die nachtalmudische Literatur erklärte mit steigender Strenge jeden Ausspruch der Lippen, der auch nur im entferntesten ein Versprechen oder ein Gelübde darstelle, für Sünde. Wie große Vorsicht bei Versprechungen und Zusagen geübt werde, zeige ferner die bei orthodoxen Juden in der Alltagssprache geläufigen Redensarten „im jirze haschem" (so Gott will) und „bli neder" (ohne daß mein Vorhaben eine Art Gelübde sein soll).

Prüfen wir dieses Argument sine ira et studio, so müssen wir sagen, daß es wohl nur unser Befremden darüber erhöht, daß eine Religion, welche dem Eide und den Versprechungen eine fast übertriebene Schätzung zuweist, durch eine einzige bestimmte Formel alle Eide, und zwar solche, die erst im Verlaufe des künftigen Jahres geschworen werden, annullieren soll. Theoretisch aber bleibt diese Möglichkeit bestehen. Wir können nur sagen, daß die Formel in einem klaffenden Gegensatz zur sonstigen Theorie und Praxis des gesetzestreuen Judentums steht.

---

[1] Ebendort II, 1.

[2] Fol. 14[b].

[3] Vergleiche späteres Zitat.

2. Diesem Argument reiht sich ein bedeutsameres an, das wir als exegetisches bezeichnen dürfen. Hier wird geltend gemacht, daß der Sinn der Formel ein völlig anderer sei als bei oberflächlicher Betrachtung scheine. Dies erweise die Art, wie man Eide lösen könne. Eide und Gelübde, welche einem andern geleistet werden, sind unlösbar. Es gab nur eine einzige Ausnahme: Wer ein Gelübde gelöst haben wollte, konnte dies nicht ohne Einwilligung der beteiligten Person erreichen. Deren Einwilligung vorausgesetzt, mußte er einem Gelehrten oder drei Laien genaue Mitteilung über das Gelübde sowie über den Grund des Wunsches nach Auflösung machen und Reue zu erkennen geben[1]. Seit dem 14. Jahrhundert haben sich die Gelehrten dieses Vorrechtes begeben[2]. Es gebe nun freilich auch eine allgemeine Lösung von künftigen Gelübden durch eine feierliche Erklärung, die durch den Traktat Nedarim 23[b] vorgeschrieben sei: „Wer wünscht, daß seine Gelübde das ganze Jahr hindurch keine Geltung haben, trete am Jahresanfange hin und spreche: ‚Jedes Gelübde, welches ich geloben werde, ist nichtig'." Nur müsse, sagt die eine Partei, er zur Zeit des Gelobens an diese Erklärung denken; die andere behauptet, er dürfe sich nicht daran erinnern. In der nachtalmudischen Zeit habe sich der Brauch dahin verändert, daß die Erklärung abgegeben wurde 1. am Anfangsabend des Versöhnungstages (nach Strack[3]: „weil dann die Gemeinde besonders zahlreich in der Synagoge erschien"); 2. von der ganzen Gemeinde, nicht von einzelnen; 3. mit Bezug auf die Vergangenheit, nicht auf die Zukunft. Hier sind wir freilich auf neue Rätsel gestoßen, die unsere Aufmerksamkeit erregen: Warum diese Verschiebung vom Neujahrstage auf den Versöhnungstag, warum diese Erweiterung auf die Gemeinde und wie ist jene Differenz in der Zeitangabe zu erklären? Wir kommen noch auf diese Fragen zurück und wenden uns vorläufig nach unserer einleitenden Erläuterung dem eigentlichen, exegetischen Argument zu: Das Mißverständnis, behauptet dieses also, beruhe darauf, daß der Text nicht richtig übersetzt oder verstanden werde. Das Argument legt sein Hauptgewicht auf den Nebensatz „di assarna al nafschathana" (= welche wir auf unsere

---

[1] Bekhoroth 36 f.; Schulchan Aruch Joreh deah 328, § 1; vgl. Eisenmenger II, 429 f. und Bodenschatz II, 370 f.

[2] Frankel, op. cit. p. 63.

[3] In der später zitierten Realenzyklopädie.

Seelen genommen haben oder, moderner ausgedrückt, welche wir auf uns genommen haben). Die Bedeutsamkeit dieser Worte sei einleuchtend: Es handelt sich in der Kolnidreformel nicht um juristisch vollgültige Eide dritten Personen gegenüber, sondern um Verpflichtungen, Eide, Gelübde etc., welche wir uns selbst auferlegen, also um einen Vertrag mit dem eigenen Ich. Der berüchtigte Judengegner Professor Eisenmenger, dessen Wirken nun über zweieinhalb Jahrhunderte zurückliegt, muß in seinem Werke „Entdecktes Judentum" zugestehen[1]: „Berichtetermaßen können die Juden weder durch die am Versöhnungsfeste gebräuchliche Entbindung der Eydschwuren durch Kol Nidre noch sonsten von einem vornehmen Rabbinen oder dreyen schlichten Männern vom Eyd, den sie einem Christen oder der christlichen Obrigkeit thun, nach ihrer angezogenen Lehr losgesprochen werden." Aber auch das spätjüdische Gesetzbuch des Schulchan Aruch[2] weist nachdrücklich in diese Richtung. In bezug auf die Kolnidreformel heißt es da: „Das alles [nämlich die Aufhebung der Gelübde, Eide etc.] ist nur gesagt in bezug auf einen Schwur oder auf ein Gelübde, so er sich selbst geschworen und sich selbst gelobt hat; wird er aber von einem anderen zu einem Schwur oder Gelübde veranlaßt, so hilft ihm diese Aufhebung gar nichts." Die meisten alten, jüdischen Gebetbücher machen, manche freilich recht unbeholfen, den Versuch, den Sinn der Eidlösung durch das Kolnidre in Übereinstimmung mit dieser Regel zu verdeutlichen. Ein russisch-jüdisches Gebetbuch setzt mitten im Text der Formel hinzu: „z. B. wenn jemand sich gelobt hat, sich das Brot zu versagen." Eine andere in Wilna bei Romm 1866 gedruckte jüdisch-russische Ausgabe schickt dem Kolnidre folgendes voraus:

„Erklärung der Rabbinen.

Im Namen Gottes, auf Grund der Thora lösen wir auf Gelübde und Schwüre, wodurch der Mensch sich selbst etwas versagt, im allgemeinen lösen wir auf Gelübde und Schwüre, die der Mensch gelobt und schwört aus eigenem Antriebe, nur sich selbst gegenüber, aber Gott behüte, daß jemand glauben sollte, daß wir Schwüre, Gelübde und Eide aufheben, die jemand der Regierung oder an den

[1] II. Teil, p. 501.

[2] Joreh deah 211, § 4.

Gerichtsstätten geschworen oder gelobt hat oder solche, die das Interesse und Wohl anderer betreffen, von welchem Glauben oder Stamm sie auch sein mögen. Die Gelübde, Schwüre und Eide, von welchen die Thora sagt, Gott wird, so sie brechen, nicht ungestraft lassen, müssen gehalten werden, müssen fortbestehen und ausgeführt werden in ihrem vollen Umfang ohne jede Abänderung. Und wer sie verletzt, den ereilt der Zorn Gottes und er bleibt zur ewigen Schmach und Schande."

Soweit die jüdischen Theologen. Ihnen erstanden zwei unverdächtige Zeugen in zwei bekannten Orientalisten: in Professor Friedrich Delitzsch und Professor Hermann Strack. Der erstere erklärt[1], daß die Kolnidreformel sich auf solche Gelübde beschränke, „welche man aus freiem Willen vor sich selbst abgelegt hat, also auf eidlich übernommene, als sündlich oder unausführbar anerkannte Selbstverpflichtungen mit Ausschluß gerichtlicher Eide und mit Wissen des Nächsten eidlich übernommene Verpflichtungen gegen diesen". Professor Strack äußert sich in seinem ausführlichen Artikel Kol Nidre in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie[2]: „Vor allem beachte man, daß in der Formel nicht von Eiden, die anderen geleistet werden, die Rede ist, sondern von Gelübden, Verpflichtungen, die man sich selbst auferlegt." Nachdrücklich setzt er hinzu: „Doch sind Gelübde und selbstverständlich auch Eide, welche einem anderen geleistet sind, unlösbar, außer wenn die beteiligte Person anwesend und einverstanden ist."

Der Wert dieser exegetischen Argumentation ist sicher nicht zu unterschätzen, doch wollen wir unsere Bedenken nicht unterdrücken. Was die Erklärung des Schulchan Aruch sowie die Erläuterungen in den neueren Gebetbüchern betrifft, so wäre ganz gut der Fall denkbar, daß sie gerade Reaktionen gegen die Beschuldigungen, es könnten durch Kolnidre Eide gelöst werden, darstellen. Daraus würde sich freilich ergeben, daß die Juden seit vielen Jahrhunderten die Formel nur in dem von Delitzsch und Strack hervorgehobenen Sinne verstehen, aber daran zweifelt kein Vernünftiger. Es kommt uns hier ja nicht auf die Widerlegung der antisemitischen Hetzer an, sondern wir wollen den wirklichen Sinn des Kolnidre

[1] Rohlings Talmudjude, 7. Aufl., p. 52.

[2] Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Herausgegeben von Albert Haugk. Leipzig 1901, 3. Aufl., p. 650 ff.

finden, seinen Ursprung erkennen und die Motive seiner Entstehung verstehen lernen. Schließt der Satz „Die wir unseren Seelen (oder unserer Person) auferlegt haben", die Beteiligung einer zweiten Person aus? Nur scheinbar, wie wir meinen. Abgesehen von philologischen Bedenken ist es sehr wohl möglich, daß Eide ebenso wie Gelübde, die wir uns selbst auferlegen, einen zweiten betreffen. Ich schwöre mir z. B. ich will einen armen Verwandten unterstützen. Natürlich handelt es sich in einem solchen Fall nicht um einen Vertrag zwischen zwei Personen, aber Erfüllung und Nichterfüllung dieses Gelobens tangiert einen anderen. Oder ist Jephtas Gelübde[1] und seine Erfüllung ohne Einfluß auf das Schicksal seiner Tochter? Doch wenn wir uns die Auffassung der exegetischen Apologetiker zu eigen machen: auch gegen den Bruch einer solchen selbstauferlegten Verpflichtung könnten von seiten einer rigorosen Ethik, welche uns die ideale Forderung präsentiert, ernsteste Bedenken geltend gemacht werden.

3. Zu den zwei oben genannten Argumenten tritt nun als drittes das historische. Es will die Formel aus einem bestimmten Anlaß entstanden wissen oder auf die aus diesem Anlaß stammenden Gelübde, Eide etc. beziehen. Was wissen wir über die Geschichte der Formel Tatsächliches? Ein erstes Anzeichen ihrer Existenz bietet sonderbarerweise eine Vase im Nationalmuseum in Paris, welche man mit Bestimmtheit dem 7. Jahrhundert zuschreibt. Auf dieser Vase nun, welche Babelon und M. Schwalb in der „Revue des Études juives" ausführlich beschrieben haben[2], finden sich Fragmente des Kolnidre eingraviert. Amram (869/81 Gaon in Sura) kennt die Formel in seiner, freilich mit jüngeren Zusätzen versehenen Gebetordnung[3] als von manchen gesagt. Saadia Gaon († 942) folgert aus der Antwort der Gemeinde (Numeri 15, 26), daß die Formel sich nur auf die Gemeinde, nicht aber auf einzelne Personen beziehe. Eine wichtige Änderung erfuhr sie durch Raschis Schwiegersohn, Meïr ben Samuel: bisher war die Lösung der Gelübde des vergangenen Jahres ausgesprochen worden; er ließ die Gelübde des beginnenden Jahres aufgelöst erklären. Sein Sohn Jakob ben Meïr, gewöhnlich Rabbenu Tham genannt, berichtet dies im „Sepher

---

1 Buch der Richter 11, 30.

2 „Un vase judéo-chaldéen de la Bibliothèque nationale" in „Revue des Études juives" IV, p. 164.

3 Seder Rab Amram Gaon, Warschau 1865, I, 47 a.

hajaschar"[1] und fügt folgende Argumentation hinzu: Den Bruch eines Gelöbnisses oder Versprechens nachträglich rechtsgültig zu machen ist nach der Halachah unmöglich. Die bisherige Fassung sei falsch, weil niemand sich selbst Gelübde aufzulösen vermag. Wenn man an die oben zitierte Äußerung aus Nedarim 23ᵇ denkt, ist diese Neuerung eigentlich eine Rückkehr zum Alten, eine Rekonstruktion des ursprünglichen Textes. Viele Machsorim blieben auch bei der Formel vom vergangenen Versöhnungstag und eine von Strack zitierte Machsorhandschrift (orientalischer Ritus) verbindet beide Ausdrücke: „vom vergangenen Versöhnungstage bis zu diesem und von diesem Versöhnungstage bis zum kommenden".

Nun zu den historischen Argumenten. Anzuführen ist hier an erster Stelle L. J. Mandelstamm, der eine historische Zurückführung der Formel in seinen „Biblischen und Talmudischen Schriften" versucht[2]. Er beruft sich auf einen alten Brauch, der auf Meir von Rothenburg (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts) zurückgeht, demzufolge es vor dem Beginne des Kolnidre den sogenannten Übertretern, d. h. Scheinchristen, erlaubt wurde, mit der Gemeinde zu beten. Diese Überläufer standen nämlich unter dem Bann und durften nicht am öffentlichen Gottesdienste teilnehmen. Mandelstamm meint nun, gerade der Versöhnungstag wäre am geeignetsten gewesen, jenen spanischen Apostaten, die im Laufe des Jahres unter dem Drucke der Inquisition sich zu Gelübden, Schwüren und Kirchenbußen verstehen mußten, die göttliche Verzeihung zu bringen. Das Kolnidre wäre also ihre feierliche Erklärung, daß alles, was sie im Laufe des nächsten Jahres zu geloben und zu beschwören genötigt sein würden, als erpreßt und erzwungen angesehen werden möge, daß sie aber im Herzen immer treue Anhänger Jehovas bleiben würden. Mandelstamms Ansicht ist schon deshalb falsch, weil er das Alter des Kolnidre weit unterschätzt; es ist viel älter als die Inquisition, was J. S. Bloch nachweist. Die jüngste Arbeit über das Kolnidre ist aus der Feder dieses Gelehrten 1917 erschienen[3]. Es handelt sich in der Formel seiner Ansicht nach um Gelübde des vergangenen Jahres, aber nicht etwa um solche, die man übertreten hatte, sondern um solche, die man im gegenwärtigen Augenblicke

[1] Wien 1810, Bd. 17, Sp. 1, § 144.
[2] „Horae talmudicae", 4. Teil der Studien, Berlin 1860, II, 6—16.
[3] Kol Nidre und seine Entstehungsgeschichte, Wien 1917.

durch die beabsichtigte Teilnahme am Gottesdienste zu verletzen im Begriffe war. Auf diese, wie man zugestehen muß, geistreiche Art will er die Differenz zwischen den beiden Lesearten beseitigen. Die Zwangschristen hatten vor dem christlichen Tribunal schwören müssen, an keiner jüdischen Kulthandlung teilzunehmen. Das Kolnidre, am Eingange des Versöhnungsgottesdienstes gebetet, macht jene erzwungenen Eide ungültig. Für sie enthielt diese Formel keine leeren Worte, es war der „Schrei einer zerrissenen Seele", die „Tragik ihrer Lebenslüge". Bloch fragt sich aber auch, warum die Gemeinde als ganze von ihrer Verirrung spricht. Die Entstehung des Kolnidre falle offenbar in die Zeit der Westgoten. Die westgotischen Könige Recared, Sisebut, Chintilla wetteiferten miteinander in grausamster Verfolgung der Juden. Ganze Gemeinden seien damals der Zwangstaufe verfallen. Diese nun hätten sich am Jom kippur in Schlupfwinkeln zusammengetan und, um nicht mit der schweren Sünde des Eidbruches belastet zu sein, jene Formel gesprochen. Die Anwendung der Formel zur Inquisitionszeit wäre eine zweite historische Schichte. Zur Zeit der Westgotenherrschaft in Spanien waren es ganze Gemeinden, die in ihrer Gewissensangst das Kolnidre in ihre Liturgie aufnahmen, später galt es, einzelnen Marannen die Teilnahme am Gottesdienste zu gestatten. „Das ist das große Mysterium: Kol Nidre — ein Jahrtausend altes tränenreiches Dokument jüdischen Seelenleides und jüdischen Märtyrertums". In der Vorrede zu dieser Arbeit meint Dr. Alfred Stern, sie habe einen so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß sie der voraussichtlich bald einsetzenden Kritik standhalten werde.

Der erste Eindruck dieser scharfsinnigen, neuesten Hypothese wird sicherlich ein blendender sein. Sie ist darum um nichts weniger verfehlt wie die Mandelstamms. Hatte die antisemitische Aggression durch das lächerlichste Mißverständnis gefehlt, indem sie aus dem Kolnidre auf eine moralische Depravation des ganzen Judentums schloß, so ist bei Bloch das Umgekehrte der Fall: die Juden erscheinen als reine Opferlämmer und das Kolnidre wird zur tragischen Anklage gegen die Barbarei der ganzen übrigen Menschheit. Doch um zu sachlicheren Einwänden — die übrigens gleichzeitig Mandelstamms Theorie treffen — überzugehen, ist es überhaupt wahrscheinlich, daß dieses Lied plötzlich anläßlich einer speziellen Judenverfolgung in die Halme gesprossen ist, ohne daß es in der religiösen

Vorgeschichte der Juden einen Anschluß findet? Die uns bekannte, älteste Lesart der Formel bezieht sich auf Gelübde des kommenden Jahres, das steht fest und keine spätere Umdeutung kann an dieser Tatsache etwas ändern. Wenn es nicht gelingt, diesen Zug verständlich zu machen, ist keine Erklärung gegeben. Ferner, woher kommt es, daß diese alte Formel auf die modernen Juden, die nicht mehr durch Folter und Schrauben zu Zwangschristen gemacht werden, einen so starken Eindruck macht? Sie wissen gewiß nichts von dieser Entstehungsgeschichte und sie würden, wenn sie davon Kenntnis hätten, dadurch allein nicht in jene gewaltige Erschütterung versetzt werden können. Wir würden wohl auch kaum Gewissensbisse empfinden, wenn wir einen so grausam erzwungenen Eid brechen. Durch die Erlaubnis, die Anussim (Zwangschristen) des Gottesdienstes teilhaftig werden zu lassen, verlor ferner die alte Formel ihren Sinn und war überflüssig. Diesen Einwänden ließen sich noch viele andere anreihen[1], doch es gibt einen, der gerade aus religiösen Gründen die neue, blendende Hypothese über den Haufen wirft: ein erzwungener Eid bedarf keiner Auflösung, er ist an sich ungültig. Wir zitieren aus dem Buche Frankels: „Aber dem Eid darf keine Ungerechtigkeit zugrunde liegen, das ist, er muß freiwillig geleistet sein; wird er mit Gewalt abgerungen, das ist, wird ein Recht verletzt und der Beeinträchtigte wird zu einem Eide gezwungen, wodurch er diese Beeinträchtigung gutheiße, so hat der Eid keine Kraft, er sei assertorisch oder promissorisch. Eide, die ein Rechtsräuber abringt, haben nach dem Urteile der aufgeklärtesten Rechtslehrer keine Gültigkeit. Die Einwendung, auch dieser Eid

[1] Dr. Bloch hatte die Liebenswürdigkeit, mich den Bürstenabzug eines kritischen Aufsatzes „Eine neue Hypothese über die Entstehung des Kolnidre" von Samuel Poznański einsehen zu lassen. Dieser Autor meint, wenn die Formel wirklich von spanischen Juden im 7. Jahrhundert verfaßt worden wäre, hätten diese gewiß nicht Autorität genug gehabt, daß sie auch in anderen Ländern, wie z. B. Ägypten, anerkannt worden wäre: „Dann ist noch zu fragen, was für Ursache hätte man, eine Formel, die in Spanien aus einem ganz gewissen Anlasse entstanden ist, in Ländern, wo dieser Anlaß nicht vorhanden war, zu rezitieren?" Er macht darauf aufmerksam, daß gerade in Spanien im 13. und 14. Jahrhundert das Kolnidre nicht gesagt wurde. Der Gelehrte selbst ist der Ansicht, daß die Formel in Palästina entstanden sei und ursprünglich hebräisch abgefaßt gewesen wäre, erst später sei sie ins Aramäische übertragen worden. In einer „Nachschrift" sucht Bloch die Argumente seines Gegners zu widerlegen.

müsse gehalten werden, findet in der Definition des Eides selbst seine Widerlegung. Der Eid ist die Erinnerung an die Wahrheit durch Gott, aber Gott kann nur zur Gerechtigkeit angerufen werden und Wahrheit paart sich nie mit Ungerechtigkeit."

4. Das gewichtigste und überzeugendste Argument ist das psychologische, das in dem 1840 erschienenen Buche des erwähnten Z. Frankel besonders klar herausgearbeitet wurde[1]. Dieses Buch erscheint uns in diesem Zusammenhange aus zweifachen Gründen bemerkenswert: es geht nicht vom Kolnidre aus, sondern vom Eid bei den Juden überhaupt und seine psychologische Betrachtungsweise läßt uns erwarten, daß wir Aufklärungen darüber erhalten, auf welchen seelischen Kräften die Formel basiert, welchen psychischen Motiven sie ihre Entstehung verdankt und welchen Bedürfnissen ihre gegenwärtige Verwendung entgegenkommt.

Frankel geht von der Scheidung der promissorischen von den assertorischen Eiden aus. Der ursprüngliche Eid, der Eid der Antike, war ein promissorischer; daher verband man auch mit der Erfüllung des Eides die Hoffnung auf Wohlergehen. Eine nicht ungewöhnliche Formel lautet: „Ich wünsche Verderben an mir und meinem Hause, wenn ich etwas von diesem übertreten werde; halte ich aber an meinem Eide, so möge mir alles Teure und Gute werden." Wir erkennen noch ein Überbleibsel dieses letzten Bestandteiles in unserer heutigen Beteuerung: „so wahr mir Gott helfe". Der Ausdruck des Verbotes im Dekalog „Du sollst den Namen des ewigen Gottes nicht vergeblich aussprechen" (in der Septuaginta ἐπὶ ματαίῳ) deutet darauf hin, daß jede Beteuerung bei Gott, die unnötig war, als verboten galt und einer Lästerung gleichkam. Außer dieser Scheidung zwischen promissorischen und assertorischen Eiden wird zwischen direkten und indirekten unterschieden: der direkte Eid hat etwa das Schema: „ich schwöre, daß . . .", der indirekte etwa folgendes: „Ich sei verwünscht, wenn ich nicht . . ." Die interessantere, jedenfalls ältere Form ist die der Verwünschung. Überbleibsel dieser Art finden sich noch spät: so wird im Middrasch Wajikra Cap. 6 erzählt, daß man beim Eide einen aufgeblasenen Schlauch dem Schwörenden vorzeigte, um anzudeuten, so wie dieser Schlauch einst Knochen und Fleisch umfaßte und jetzt leer ist, so

[1] Z. Frankel „Die Eidesleistung der Juden", Dresden und Leipzig 1840.

werde es dem Meineidigen ergehen. Rabbi Hai (im 10. Jahrhundert) empfiehlt, bei der Beeidigung eine Totenbahre wie bei der Beerdigung herbeizubringen, Kerzen anzuzünden, sich Asche aufs Haupt zu streuen etc. Wir vernehmen auch zu unserem Erstaunen, daß es in der späteren Rechtslehre eine Gradation des Eides bei den Juden gegeben habe: es gab einen Eid unter Wahrheitsermahnung in der gewöhlichen direkten oder indirekten Form oder, in den wichtigsten Fällen angewendet, einen Eid beim Namen Gottes. Wir erfahren eine weitere Einschränkung: nach einer ziemlich späten Einrichtung (aus dem 16. Jahrhundert) soll in den Bußtagen, das ist in den acht Tagen zwischen dem Neujahrs- und Versöhnungsfeste der jüdische Richter keine gerichtliche Eidesleistung vornehmen[1]. Frankels Erklärung für diese Erscheinung lautet[2]: „In den Tagen der Buße nun dürfte mancher wenig disponiert zum Eide sein: der Eid, in Wahrheit geleistet, verlangt eine gewisse Seelenruhe, ein genaues Abwägen aller Umstände, dessen der Zerknirschte nicht fähig ist; es erwachen in ihm stets neue Skrupel und er erlangt nicht die Gewißheit, die zum Eide gehört"[3]. Wir glaubten bisher, daß gerade derjenige, welcher sein Gewissen durchforscht und den Entschluß gefaßt hat, alle Sünden zu meiden, eher in der Lage sein wird, einen Eid zu leisten als der Sorglose. Wir kommen auf diesen Punkt noch zurück. Der Eid beruht nach Frankel auf einem positiven Prinzip, er ist nicht auf Schrecken und Strafe, sondern auf Wahrheit aufgebaut. Die jüdische Gesetzeslehre kennt ursprünglich keinen Zeugeneid; das liegt in der Natur des promissorischen Eides, der sich auf die Zukunft bezieht. Dieser Eid kann auch nicht zum Zwecke der Vergewisserung herangezogen werden, da ja der Versprechende unter keinem Verdacht steht. Eid und Gegeneid sind ausgeschlossen; hat der Kläger geschworen, so muß der Beklagte schweigen. Wir dürfen sagen, der Eid ist ein Versprechen, das man sich selbst auferlegt. Dann wäre also das Gelübde ein Gott gegenüber abgelegtes Versprechen. Die Grenzen sind fließend, wenn der Inhalt des Eides sich auf Gott bezieht oder Gott dabei als Zeuge angerufen wird. Frankel weist als psychologisch merkwürdig darauf hin, daß die Ablegung von Gelübden vom Gesetz immer mehr gehemmt wurde. „Wer

[1] Orach Chajim, Cap. 602.
[2] Frankel, op. cit. p. 35.
[3] Nedarim 22, 76.

Gelübde tut, der ist ein Sünder und Frevler, auch wenn er sie erfüllt", behauptet der Talmud. Gelübde, welche die eigenen Laster und bösen Tendenzen bekämpfen helfen wollen, sind zwar verdienstlich, sie sind „ein Zaun um die Absonderung" (durch solche Gelübde sondert sich der Mensch von der Sünde ab), aber auch sie sollen nicht gehäuft werden, sondern der Mensch soll sich gewöhnen, auch ohne Gelübde von Sünden frei zu leben. Im Talmud findet sich das aus tiefer Erkenntnis menschlichen Seelenlebens stammende Wort[1]: „Wer an Gelübde sich gewöhnt, der lernt zuletzt mit Eiden spielen." Philo erzählt[2] aus später Zeit, es gebe Menschen, die da schwören, Diebstähle, Tempelraub, Mord und Ehebruch zu begehen „und sie führen es sogleich aus, indem sie den Eid zum Vorwand nehmen". Wieder gebe es ungesellige Individuen, die aus Menschenfeindschaft oder Zorn schwören, nie jemandem etwas Gutes zu erzeigen oder von ihm anzunehmen. Manche bewahren diesen Haß über den Tod hinaus und wollen gegen die Toten nicht die letzte Pflicht erfüllen. Als Bekämpfung, genauer gesagt, als Befreiung von unüberlegten oder unausführbaren Gelübden dieser Art erscheint nun Frankel die Kolnidreformel: solche Gelübde mußten im bürgerlichen Leben Anlaß zu den größten Streitigkeiten geben: „In der Hand des heftigen Orientalen, über den der augenblickliche Eindruck eine unbezähmbare Gewalt hat und der selten der Vernunft ein Recht über seine ungezügelte Phantasie einräumte, waren Gelübde ein zweischneidiges Schwert, mit dem er sich und andere verwundete ... Die Wut, Gelübde zu tun, war unbezwingbar."

Eine psychologische Erklärung ist auch die, welche die „Jewish Encyclopaedia" gibt und deren Tenor in folgendem Satze enthalten ist[3]: „Das religiöse Gewissen, das sich von dem Bewußtsein der Nichterfüllung ihrer feierlichen Gelübde gedrückt fühlte, ersann gemeinsam eine allgemeine und umfassende Dispensformel (a general and comprehensive formula of dispensation), welche von dem Vorbeter

[1] Nedarim 20[a]

[2] De Spec. leg. S. 771; zitiert nach Frankel S. 59.

[3] New York and London 1904, Vol. VII, S. 509. Ismar Elbogen („Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung", Leipzig 1913, S. 153) glaubt, das Kolnidre „hat mit den Gedanken und der Liturgie des Versöhnungstages nichts zu tun; nur sehr gezwungen läßt sich eine Verbindung herstellen". Wir werden sehen, wie irrig diese Anschauung ist.

am Anfange des Versöhnungsfestes im Namen der versammelten Gemeinde hergesagt wurde."

Es ist anzuerkennen, daß Frankel das Äußerste von dem geleistet hat, was für einen gelehrten Mann und scharfen Menschenbeobachter mit den Mitteln seiner Zeit zur Aufklärung der Kolnidreformel erreichbar war, und die meisten seiner Nachfolger in den Schatten gestellt hat. Wenn es ihm nicht gelungen ist, das Rätsel aufzuklären und die zahlreichen Widersprüche zu lösen, so dämmerte ihm doch eine Ahnung des wahren Zusammenhanges, erkannte er doch, daß nur eine psychologische Erklärung, gestützt auf die Tatsachen der Geschichte, Aufschluß geben könne. Jeder spätere Versuch wird von seiner Theorie ausgehen müssen und sie in drei Richtungen fortsetzen, beziehungsweise ergänzen; erstens in der Zurückführung des Eides auf einen größeren Komplex mit Hilfe unserer vorgeschrittenen Kenntnisse in der alttestamentlichen Religionswissenschaft und der hebräischen Archäologie, zweitens in der Heranziehung der Sitten anderer Völker zum Vergleiche und drittens in der Vertiefung der psychologischen Betrachtungsweise und Methode.

IV. Die psychoanalytische Deutung.

Was wissen uns die Religionsforscher und Ethnologen über den Eid zu sagen? Der Eid ist ursprünglich ein Gottesurteil. Unsichtbare Mächte bedrohen den Meineidigen mit Krankheit und Tod. Dieselben unsichtbaren Mächte aber werden angerufen, um Rache an den Meineidigen zu üben. Die Eidesformel ist ursprünglich überall eine Selbstverwünschung, ein Herabbeschwören von Unheil für den Fall des eigenen Meineides. Es seien einige instruktive Beispiele dem reichhaltigen Werke „Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz" von Albert Hermann Post[1] entnommen: Wird ein Jakute angeklagt Vieh gestohlen zu haben, hat sich der Angeklagte hinter Zauberzeichen zu stellen, das Gesicht gegen die Sonne gekehrt und einen Eid zu schwören, gekennzeichnet durch den Fluch, er möge im Falle des Meineides alles verlieren, was ihm lieb und teuer ist. Bei den Kandiern in Indien schwor man bei den eigenen Augen. Bei den heidnischen Samojeden ziehen sich alle Beteiligten nackt

[1] II. Bd., S. 478 f.

aus und schwören: „Möge Gott uns bestrafen, die Erde uns verschlingen und reißende Tiere unseren Körper zerfleischen". Bei den alten Magyaren legte der Schwörende eine Handvoll Erde auf seinen Kopf und verfluchte sich und seine ganze Nachkommenschaft für den Fall des Meineides. Als ein wesentlicher Teil des Eides gilt eine Handlung, welche das Unglück symbolisiert, das den Meineidigen treffen soll, z. B. das Gefressenwerden durch ein wildes Tier. Die Khands von Orissa in Indien schwuren den Eid auf einem Tigerfelle stehend und glauben, der Meineidige werde von einem Tiger verwundet oder getötet werden. Die Garros nehmen beim Eide Tigerknochen zwischen ihre Zähne. Die heidnischen Samojeden benagen bei dieser Gelegenheit die Haut oder die Schnauze eines Bären mit dem Ausrufe: „Möge mich das Tier so benagen wie ich es jetzt benage." Bei den Niasern tötet man beim Eide ein Schwein, bei den Dajaks ein schwarzes Huhn. Bei den Samojeden wurde ein Hund bei der Eidesleistung vor einem Götzenbilde geschlachtet und die Verwünschung ausgesprochen, der falsch Schwörende möge ebenso sterben wie dieser Hund. Was aber hat das alles mit der Kolnidreformel zu tun? Wir können höchstens mit einiger Verwunderung die Ähnlichkeit der Eidzeremonien wilder Völker mit dem mittelalterlichen Judeneid konstatieren, das aber kann ebensowenig zur Aufhellung des Rätsels beitragen wie die Erkenntnis, daß der Eid ursprünglich eine Selbstverwünschung war und sich regelmäßig mit einem düsteren, feierlichen Ritus verband. Vielleicht aber gelangen wir weiter, wenn wir diese Bräuche primitiver Völker mit den Ergebnissen der Religionswissenschaft des vorjahwistischen Judentums vergleichen. Gibt es dort etwas Ähnliches? Gewiß, bei den antiken Juden war der Schwur eine Selbstverwünschung wie bei den wilden Völkern unserer Zeit[1]. Diese Selbstverwünschung hatte sogar einen eigenen Namen: אלה alah. Gibt es einen Unterschied zwischen dem Eide (שבועת) und der Selbstverwünschung, der אלה? Vielleicht wird ihr Verhältnis am ehesten durch die Heranziehung des uralten Brithritus klar. Was ist eine Brith? Es ist nicht leicht, diesen Begriff zu definieren, denn das Wort Bund gibt nur einen Teil der Bedeutung wieder. Begnügen wir uns vorläufig mit der Bestimmung, welche

[1] Vgl. Valeton in „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", Bd. XII, p. 226.

Kraetzschmar[1] in seiner Schrift über die „Bundesvorstellung im Alten Testament" versucht hat: eine Brith wäre nach diesem Gelehrten ein Schwur in höchster Potenz, „sie ist die Form, wodurch Abmachungen zwischen zwei Parteien unbedingt bindend und unverbindlich gemacht werden". Daß Schwur und Brith verwandte Begriffe sind, ergibt sich schon daraus, daß beide Ausdrücke miteinander wechseln können. Kraetzschmar aber behauptet[2], sie wären durchaus nicht miteinander identisch, sondern verhielten sich zueinander wie Teil zum Ganzen. Eine Brith bestehe aus drei Teilen: dem Schwure, dem Fluche und einer symbolischen Handlung, welche den Schwur als erfüllt zeigt — „beziehentlich, wenn man die beiden letzten als zusammengehörig nimmt, aus Schewuoth und Ala". Kraetzschmar stellt sich das logische Verhältnis dieser Teile zueinander folgendermaßen vor: „Der Schwur enthält die ausgemachten Bedingungen, war somit der positiv inhaltliche Teil. Daran schloß sich wie so häufig bei den Semiten eine Verfluchung in Form einer Selbstverfluchung für den Fall, daß man die Satzungen einer Brith übertrat, der negative Teil. Erhöhte Furchtbarkeit erhielt die Ala und somit der ganze Bund dadurch, daß sich mit ihr eine feierliche, unter Vergießung von Blut vollzogene Zeremonie verband. Die dabei verwendeten Tierstücke wurden später wahrscheinlich weder zu einer Mahlzeit noch zu einem Opfer verwendet, weil an ihnen ein Fluch haftete." Die meistens mit den Brithschlüssen verbundene Mahlzeit — als Beispiel sei jenes Essen der Altesten auf dem Berge vor Jahwe, aus einem Bruchstücke des ältesten E-Berichtes über den Sinaibund angeführt — stiftete nach Robertson Smith[3] und Wellhausen[3] eine Bundesgemeinschaft sowohl zwischen Jahwe und den Gästen als auch unter den Gästen untereinander. Als eigentlichen Zweck der Mahlzeit vermutet Kraetzschmar die Sicherung der friedlichen Beziehungen, doch nimmt er an, sie könne vielleicht einfach ein Akt der Gastfreundschaft gewesen sein. Es ist vielleicht notwendig, den Begriff der Brith von dem des Bundes abzugrenzen[4].

---

[1] Richard Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im Alten Testament, Marburg 1896, p. 15.

[2] Kraetzschmar, op. cit. p. 15.

[3] Religion der Semiten, p. 251 und Prolegomena p. 73 f.

[4] Vgl. „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Tübingen 1918, Bd. I, p. 1432 ff.

Vor allem ist es nicht wesentlich für die Brith, daß sie von zwei gleichstehenden Parteien vollzogen wird, auch ein Einzelner kann sich durch Vornahme einer Brith zu einer Leistung ohne erwartete Gegenleistung verpflichten; eine belagerte Stadt erklärt sich z. B. so zur Einhaltung der Kapitulationsbedingungen bereit. (I. Sam. 11, 1.) Eine überlegene Partei kann durch dieses feierliche Versprechen allein Verpflichtungen auf sich nehmen wie Gen. 15 Jahwe gegenüber Abraham. Wir wollen zwei typische Beispiele dieses uralten Ritus anführen. Dictus Cretensis erzählt[1], daß die griechischen Feldherren sich in folgender Weise zum trojanischen Krieg verbündeten: der Seher Kalchas ließ ein Schwein herbeibringen, zerteilte es und legte die beiden Hälften nach Osten und Westen auseinander, sodann ließ er die Führer einzeln mit gezücktem Schwerte hindurchgehen. Die ältesten Züge eines solchen Ritus, die innerhalb einer relativ jungen Sage der Genesis stehen, erkennen wir in Gen. 15, 3—12. Dort heißt es: „Nach diesen Ereignissen kam Jahwes Wort an Abram im Gesicht also: fürchte dich nicht, Abram, ich bin selber dein Schild, dein Lohn ist sehr groß. Abram aber antwortete: Ach Herr Jahwe, was könntest du mir geben, ich gehe ja ohne Kinder von hinnen . . . Aber da ging Jahwes Wort an ihn also: der soll nicht dein Erbe sein, sondern der aus deinen Lenden hervorgeht, der soll dein Erbe sein . . . Da sprach er zu ihm: bringe mir eine dreijährige Kuh, eine dreijährige Ziege und einen dreijährigen Widder, eine Turteltaube und eine Ringeltaube . . . — Da brachte er ihm dies alles, zerteilte es mitten voneinander und legte einen Teil dem andern gegenüber; die Vögel aber zerteilte er nicht. Und Adler flogen auf die Aase herab, aber Abram scheuchte sie davon. — Als nun die Sonne untergehen wollte, da fiel ein tiefer Schlaf auf Abram, da fiel große Finsternis, Bestürzung auf ihn. An jenem Tage hat Jahwe einen Bund mit Abram geschlossen, also: deinem Samen gebe ich dieses Land . . .” Schon Ed. Meyer[2] glaubt, daß die Idee des Ritus die sei, daß der Schwörende, der so in das Tier hineintritt, sich mit ihm identifiziere und für den Fall des Bundesbruches sein Schicksal auf sich herabbeschwört. Weiter ist freilich bis zur Stunde die moderne Bibelerklärung nicht vorgedrungen.

[1] Ephemeris belli Trojani Lib. I., cap. 15.
[2] Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, p. 560 f.

Selbst Gunkel muß in der 3. Auflage seines Genesiskommentares (1910) erklären[1], daß solche Zeremonien aus unvordenklicher Vorzeit stammen und ihr Sinn der späteren Zeit nicht mehr verständlich ist. „Die Einzelheiten des hier beschriebenen Opfers entziehen sich, wie häufig in solchen Fällen, unserer Deutung." Es fragt sich sehr, ob dieses Urteil nicht vorschnell ist und ob es nicht gelingen könnte, in der Verbindung einzelner bisher wenig beachteter Züge der Erzählung wie der Furcht Abrams, seines tiefen Schlafes, der Tötung der Tiere und der Verheißung eines Leibeserben und dem Vergleich mit religiösen Riten anderer antiker Völker sowie mit solchen der Wilden den verborgenen Sinn dieses komplizierten Zeremoniells zu finden. Kraetzschmar irrt, wenn er das Bundesmahl als ein gleichgültiges Anhängsel der Zeremonie ansieht. Ebensowenig ist der Schwur in dem Ritual das Ursprünglichste und Bedeutsamste oder die Teilung in Schwur, Fluch und Tierzerteilung anders berechtigt als zu deskriptivem Zwecke. Es ist vielleicht überhaupt nicht möglich, die Frage zu lösen, bevor man sich nicht über die psychologische Entstehung von Eid, Gelübde, Fluch und Segen genauere Aufklärungen verschafft und ihre Verbindung mit dem Brithritual geprüft hat[2]. Ich nehme hier Resultate späterer Untersuchungen voraus, wenn ich behaupte: Die Brith ist die Vorstufe des Opfersakramentes. Sie stellt eine Zwischenform dar, die sich historisch aus dem Urbilde der Totemmahlzeit entwickelt hat. Die Selbstverfluchung muß als eine Reaktion auf eine vorausgegangene Gewalttat betrachtet werden, deren Natur der Ritus der Tierteilung uns ahnen läßt, wenn man ihn mit der Zurückführung des Totemismus durch Freud vergleicht. Diese Selbstverfluchung wurde erst später mit dem Schwure verbunden; sie war ursprünglich die keineswegs symbolisch gemeinte Selbstbestrafung für unbewußte Mordimpulse wie die Trauerriten, wie Haarausraufen und Selbsteinschneidungen. Der Schwur ist eine spätere Institution und seine Verbindung mit der früheren durch die Hemmung der unbewußten, andrängenden Tendenzen, die zur Erneuerung des Gottes- und Vatermordes führen wollten, erklärlich: die Alah stellt Erinnerung an die alte Untat und fürchterliche Strafandrohung für eine Wiederholung in Aussicht. Der Bundescharakter

[1] 3. Aufl. p. 181.

[2] Man vergleiche dazu die in einem späteren Teile dieses Werkes enthaltenen Beiträge.

der Brith wird verständlich, wenn wir an die von Freud in großen Zügen entworfene Situation der Urhorde nach dem Vatermorde und an ihre Fortsetzung im Gebiete der primitivsten Religionsstadien denken: die identifizierenden und zärtlichen Gefühle der Söhne haben, reaktiv verstärkt, hier den entscheidenden Anteil. Von seiten der Bekenner der primitiven Religion stellt die Brith ein Gelübde dar, den Mord nicht mehr zu wiederholen, von seiten des ermordeten Gottes ein Versprechen von Schutz und Hilfe, wenn keine Wiederholung dieser Tat stattfände. Dieses göttliche Versprechen klingt nach der Tat paradox, aber sein Sinn wird klarer, wenn man sich der überaus zärtlichen Behandlung erinnert, welche die Wilden den Schädeln ihrer getöteten Feinde angedeihen lassen, und wenn man die Zwangsgedanken der Psychoneurotiker, soweit sie sich auf die Einflußnahme toter, geliebter Personen auf ihr Schicksal beziehen, zu ihrer Aufklärung verwendet. Dem Verzicht auf die Befriedigung revolutionärer und feindseliger Triebe stand die Hilfe und der Segen Gottes gegenüber. Die Brith stellt uns den ersten, feierlichen Versöhnungsversuch mit dem toten Vatergott vor Augen. Ihre primitivste Form liegt vielleicht weiter zurück als die periodische Totemmahlzeit und wir dürfen in ihr noch gut rekonstruierbare Spuren jener Begebenheiten, die nach dem Vatermorde vorfielen, zu finden hoffen. Erinnern wir uns der Brith zwischen Gott und der jüdischen Gemeinschaft am Sinai, der Gesetzgebung — das Wort Brith selbst wird oft in der Bedeutung Gesetz gebraucht — und der Grundlegung der Religion und Sittlichkeit, deren Hauptzüge für uns jahrtausendelang maßgebend waren, so darf uns ahnen, in wie tiefem Sinne Freuds Behauptung, daß Sittlichkeit, Religion und Schuldbewußtsein sich an jenes große, urzeitliche Verbrechen anknüpfen, die Wahrheit enthält. Eine tiefere Erforschung der Brithzeremonie würde uns sowohl zu einer Bestätigung als auch zu einer Fortsetzung der Freudschen Totemhypothese führen.

Doch wohin haben wir uns verirrt! Wir sind von den mannigfachen Anwürfen gegen die Kolnidreformel ausgegangen und bei dem für das antike Judentum zentrale Problem der Brith gelandet. Fast ist es uns ergangen wie Saul, der auszog, des Vaters Eselinnen zu suchen und eine Königskrone fand. Tief unter uns liegt nun das Für und Wider, das ganze Gezänke um den alten Spruch. Es gilt nun, sachte den Rückzug zu unserem Ausgangsthema zu finden.

War diese Abschweifung notwendig? Worin ist die nüchterne Formel des Kolnidre dem plastischen und schaurigen Brithritus ähnlich? Diesen Einwürfen müssen wir nun standhalten. Wir müssen sie auch für den ersten Augenblick als berechtigt gelten lassen, aber besinnen wir uns doch, nicht wir haben aus freier Wahl diesen langen Weg betreten, sondern die Tatsachen und die auf sie bezüglichen Theorien haben uns gezwungen, ihn zu gehen. Diese Theorien gingen immer von der Frage des Eides aus, wir haben nun den Eid bis zu seinem Ursprunge verfolgt und sind dabei auf das so bedeutsame Problem der Brith gestoßen. Nun aber darf uns vielleicht auffallen, warum eigentlich der Eid im Mittelpunkte aller früher erwähnten Theorien stand. Wirklich steht uns die Wahl frei, ob wir es als Zeichen von Unaufmerksamkeit oder von oberflächlicher wissenschaftlicher Bearbeitung ansehen sollen, daß nicht die in der Formel ausdrücklich erwähnten Entsagungen, Gelübde und Flüche ebenso eingehend zum Objekt der gelehrten Forschung, die von der Kolnidreformel ausging, gemacht wurden. Das Kolnidre ist ursprünglich eine Formel des Weihens, denn das hebräische Wort נֶדֶר bedeutet eben weihen wie das arabische nedara. Man kann eine materielle Sache, man kann aber sich selbst (z. B. bei einer Pilgerfahrt oder einem Kriege) weihen. Weihen bedeutet aber soviel wie eine Sache oder eine Person unter ein Tabu stellen. Man darf sagen, daß die in der Kolnidreformel erwähnten Erscheinungen, wenn sie nicht als moderne Gebräuche, sondern im Sinne der Antike als heilige und wirksame Handlungen angesehen werden, auf ein seelisches Phänomen zurückzuführen sind: auf das der Ambivalenz der Gefühlsregungen. Die unbewußte Seite der Haß- und Schädigungstendenzen in Form von Selbstbestrafungen kommt in den Gelübden und Entsagungen, im Schwur, der ja eine bedingte Selbstverfluchung ist, ebenso zur Geltung wie in den analogen Symptomen der Zwangsneurotiker; diese Tendenzen richten sich gegen die eigene Persönlichkeit. Wir bemerken nun, daß in der Brith diese drei Enunziationen in nuce vorhanden sind; ungeschieden sind in diesem uralten Ritus Selbstverfluchung, Gelübde und Entsagung. Das Gelübde oder der Schwur beziehen sich auf die Hemmung jener Tendenzen, die zur Erneuerung der alten Gewalttat drängen, auf ihre künftige Vermeidung; die Selbstverwünschung auf ihre Täter und die Entsagung wird durch den Verzicht auf die Triebbefriedigung gegeben. Die

Entstehung dieser drei Institutionen aber weist auf den bewußten Sieg der ehrfürchtigen und zärtlichen Regungen der Ambivalenz hin, eben jener Regungen, durch die ein „Bund" zwischen dem Vatergott und seinen Bekennern zustande kommt. Gibt es sonst Gemeinsames zwischen dem alten Ritual der Brith und der Kolnidreformel? Wir könnten höchstens den schaurigen Eindruck, das Unheimliche und Düstere der Situation anführen und so scheint es, als hätte uns unsere historische Zurückführung nur wenige Vorteile gebracht.

Unsere Lage ist nun prekär genug, aber vielleicht bleibt uns doch ein Ausweg. Halten wir an dem fest, was die Formel wirklich sagt: an der Auflösung der Eide, Gelübde, Entsagungen. Wir wissen schon, daß letzten Endes nur von der Auflösung der durch die Brith übergenommenen Verpflichtungen, gegen deren Einhaltung unbewußte Gegenströmungen in der Seele der Gläubigen bestehen, die Rede ist. Wenn ein Zwangskranker, den wir als durchaus wertvolle, ethische Persönlichkeit kennen, erzählt, er verspüre zu seinem Entsetzen häufig den Impuls, ihm sehr nahestehende Persönlichkeiten umzubringen, werden wir Analytiker sicher auf diese Idee eingehen, als wäre sie ein vollgültiger Gedanke, dem Sinn und Bedeutung innewohnt. Sehen wir in ähnlicher Weise von moralischen Schätzungen und rein verstandesmäßiger Kritik ab und glauben wir daran, daß die Formel wirklich die Aufhebung der Eide etc. zum Inhalte habe. Wie ist aber dann jener vielerörterte Widerspruch zu der hohen Wertung eidlicher Verpflichtungen im Judentum zu lösen? Müssen wir auf eine solche Erklärung verzichten oder kennen wir etwa im Leben Fälle, die unserem insoferne gleichen, als auch dort Anschauungen, die hoch gewertet und sorgsam gehütet werden, an irgend einem Punkte plötzlich und unerwartet von einer gerade entgegengesetzten Ansicht durchbrochen werden? Ist es möglich, daß in der nämlichen Person Regungen auftauchen, die plötzlich allen moralischen Gewinn und allen sorgsam verteidigten Besitz in Frage stellen? Ja, wir kennen solche Beispiele überraschender menschlicher Wankelmütigkeit. Ein jüdischer Witz soll uns sofort ein solches Beispiel vor Augen führen: Zwei jüdische Bürger sind durch geschäftliche Differenzen erbitterte Feinde geworden und haben jeden Verkehr miteinander abgebrochen. Da treffen sie einander am Versöhnungstage, an dem nach religiösem Gebote sich

auch die ärgsten Feinde miteinander versöhnen müssen und der eine sagt zum andern: „Also ich wünsche dir alles, was du mir wünschst.” „Fangste schon wieder an?” lautet die Antwort. Dieser Witz spricht in so paradoxer Form die tiefe Erkenntnis von der Unzerstörbarkeit und Ewigkeit aller ursprünglichen menschlichen Regungen gegenüber allen moralischen Forderungen aus. Trotz allen besten, versöhnlichsten Vorsätzen hat sich der alte, triebhafte Rest der Feindschaft Bahn gebrochen. (Vielleicht ist hier die Beziehung zum Versöhnungsfeste wie beim Kolnidre kein bloßer Zufall.) Es kann uns nicht befremden, daß es gerade ein Witz ist, der uns mit so freiem Bekenntnis diese Einsicht vermittelt, seit Freud uns den psychologischen Wert des Witzes in seinem ganzen Umfange verstehen gelehrt hat[1].

Doch auch Kinder benehmen sich manchmal in ähnlich merkwürdiger Art inkonsequent. Ich war Zeuge folgender reizvoller Szene: der kleine Arthur, 3 Jahre alt — es wird in den folgenden Studien noch oft die Rede von ihm sein — wurde einmal bestraft, weil er trotz wiederholten Ermahnungen der Mutter immer wieder Geschirr aus der Küche abräumte und zerschlug. Die Mutter fragte nun das weinende Kind: „Willst du brav sein.” Schluchzend brachte es die Antwort heraus: „Der Bubi will schon brav sein . . . aber der Bubi kann nicht brav sein.” Dieses aufrichtige Eingeständnis in seiner unbefangenen und unnatürlichen Gegenüberstellung zweier einander widerstreitender Tendenzen, sieht es nicht wie das infantile Gegenstück der Kolnidreformel aus?

Aber es gibt eine große Anzahl, eine Gruppe von Menschen, deren ganzes Leben durch ähnliche seelische Situationen gekennzeichnet ist: ich meine die Zwangskranken. Es geschieht durchaus nicht selten, daß Schwüre, Gelübde, Versagungen im Mittelpunkte aller komplizierten Zwangshandlungen und der als zwanghaft empfundenen Gedanken und Reflexionen dieser Neurotiker stehen. Ich könnte folgendes Beispiel anführen: Eine Frau, die ihren Mann zärtlich liebt, kann es trotz innerem Widerstreben nicht unterlassen, auch bei den geringfügigsten Anlässen beim Leben ihres Mannes zu schwören. Sie schwört also z. B.: „Wenn ich noch einmal

---

[1] Freud, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, 2. Aufl., Wien und Leipzig 1912.

dieser Schneiderin, die mich so geärgert hat, einen Auftrag gebe, soll mein Mann sterben." Wir würden sagen, daß auch bei abergläubischen Personen diese Art des Schwures eine recht bequeme ist, da die eigene Person nicht gefährdet erscheine, aber die intensive Zärtlichkeit dieser Frau gegenüber ihrem Gatten würde einer solchen Deutung widersprechen. Von dieser Liebe zeugen die seelischen Vorgänge, welche diesem und ähnlichen Schwüren gewöhnlich folgen. Sie litt beispielsweise schwer unter Versuchungen, die abgeschworenen Vorsätze doch durchzuführen, also der Schneiderin einen Auftrag zu geben etc., wenn sich der Schwur aber auf Vergangenes bezog, unter starken und weitverzweigten Zweifeln, ob sie dies oder jenes wirklich getan und ob sie nicht falsch geschworen hatte. Auch stand sie beständig unter dem Banne der Furcht, ihr Schwur könne zum Tode des geliebten Mannes führen. Da sie von ihrer Neigung, beim Leben ihres Gatten zu schwören, nicht lassen konnte, schaffte sie sich nun insofern eine Erleichterung, als sie jetzt nur schwört: wenn das nicht so oder so ist, soll mein Mann noch heute sterben. Ihre Skrupel und ihre Angst dauern dann nur einen Tag, sind aber um nichts weniger intensiv. Es regt sich in ihr, wie sie selbst gesteht, eine bange Neugier, ob ihr Schwur irgendwelche Folgen für das Leben ihres Mannes haben werde. Diese Zwangskranke, sowie andere pflegen nun die Wirkung ihrer zwanghaften Schwüre und Verbote durch eine gedankliche oder ausgesprochene Formel zu zerstören, die etwa dem Charakter des Kolnidre entspricht. Sie annulliert nämlich die Schwüre und Verbote der Kranken im vornherein — was freilich fast immer wieder zur Quelle ausgedehnten Zweifels wird und Anlaß zu neuen Zwangshandlungen gibt.

Das ist sicher eine merkwürdige Analogie in den Erscheinungen, aber entspricht ihr auch der seelische Inhalt und auf welchen seelischen Wegen gelangt man zu dergleichen Ungültigkeitserklärungen? Dürfen wir sie etwa mit diplomatischen Verträgen und völkerrechtlichen Übereinkommen gleichstellen, die genauestens erwogen und abgewogen werden und bei denen die stillschweigende Voraussetzung besteht, sie seien bei zwingender Gelegenheit wie ein wertloser Fetzen Papier zu behandeln? Vielleicht aber ist unser Vergleich des Rituals mit den symptomatischen Zügen der Zwangskranken nicht nur auf die Ähnlichkeit äußerer Formen beschränkt, vielleicht darf er auf den wesentlichen Inhalt ausgedehnt werden. In einem

leider allzukurzen Artikel hat Freud 1907 die Parallelen zwischen Religionsübungen und den Symptomen der Zwangsneurose gezeigt und auf ihre psychischen Wurzeln zurückgeführt[1]. Wir werden, obwohl wir uns des einschneidenden Unterschiedes beider Erscheinungen bewußt sind, zum Zwecke unserer Untersuchungen annehmen, das Kolnidre wäre ein Zwangssymptom. Es würde also einen Typus von Zwangskranken geben, die als einen ihrer unverständlichen Zwangsgedanken anführen, daß sie alle Gelübde, Schwüre, Entsagungen etc. für das folgende Jahr im voraus für ungültig erklären. Die Analyse würde dieses Symptom bis auf seinen Ausgangspunkt und sein erstes Auftreten verfolgen, von Erlebnissen der Pubertätszeit zu Eindrücken und Erlebnissen frühester Kindheit vordringen. Diesen gleichen regressiven Weg wollen auch wir gehen. Wir kommen so auf die große Wertung des Eides in der jüdischen Gesetzgebung, und auf die vielfachen Zweifel über die Möglichkeit seiner Lösung, auf die Skrupel über seine Ausdehnung und sonstige Reflexionen. Erinnern wir uns jener überaus skrupelvollen Auslegung des Schulchan Aruch, die den Fall erörtert, daß sich jemand zu einem Besuche verpflichtet hat und er sich den Fuß bricht. Wir sehen hier, daß diese übergroße Vorsicht sich nicht nur auf den Eid, sondern auf alles ausdehnt, „was aus seinem Munde geht", um mit der Bibel zu reden. Aber ist diese Erscheinung nicht nur große Gewissenhaftigkeit? In manchen Fällen der Zwangsneurose sehen die Skrupel und Zwangsideen wie Übertreibungen gebotener Gewissenhaftigkeit, die Bazillenfurcht nur wie gesteigerte Vorsicht etc. aus. Jedes tiefere Eindringen wird diesen Schein aber zerstören können. Erinnern wir uns des Patienten, dessen Symptome Freud in seinem „Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose" beschrieben hat[2]. Auch bei ihm spielte ein Eid eine große Rolle: sein unmöglich zu erfüllender Schwur „Jetzt mußt du dem A wirklich das Geld zurückgeben" wird zum Ausgangspunkt vielfacher Konflikte für ihn; in einer qualvollen Nacht erwägt er Argumente und Gegenargumente, die sich auf die Erfüllung des Eides beziehen, versucht sie aufzuschieben, ohne zu einem Entschluß kommen zu können. Es ist ohneweiters klar, daß diese zwangshaften Zweifel dasselbe sind wie etwa die

---

[1] Vgl. darüber die Einleitung.

[2] Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 3. Folge, 1913, p. 123ff.

Ausführungen der Traktate Schewuoth und Nedarim über den Eid. Vielleicht lassen sich bei diesen Talmuderörterungen nur zwei unterscheidende Merkmale gegenüber den Zwangssymptomen feststellen: ihre Beziehung zum Religiösen und das anscheinende Wegfallen des affektiven Faktors. Wir wissen, was die Skrupel und Zweifel der Psychoneurotiker bedeuten; sie sind Zeugnisse eines mißlungenen Verdrängungsprozesses, der sich aus starkem Triebandrang entwickelte. „Eine spezielle, auf die Ziele dieses Triebes gerichtete Gewissenhaftigkeit wird bei der Verdrängung desselben geschaffen, aber diese psychische Reaktionsleistung fühlt sich nicht sicher, sondern vom im unbewußten lauernden Triebe beständig bedroht. Der Einfluß des verdrängten Triebes wird als Versuchung empfunden"[1]. Wir wissen ferner aus vielen Analysen, daß der Zweifel ursprünglich vom Schwanken des Individuums zwischen Liebe und Haß ausgeht, vermuten, daß dies wohl auch hier der Fall sein wird, wissen aber nicht, wo ein solcher seelischer Unterbau in Verbindung mit Eiden, Gelübden und Versagungen vorhanden sein könnte. Zwangsgebilde von dieser Art lassen sich nicht mit einem Griffe erfassen, sondern sind eben nur in historischer Durchdringung deutbar. Die wiederholten strengen Mahnungen des Alten Testaments, die Bestimmungen des Dekaloges, Gelübde und Eide unbedingt zu halten, die sich steigernde Einschränkung solcher Verpflichtungen durch das Gesetz lassen darauf schließen, daß eine Versuchung zu besiegen war, sich diesen Verpflichtungen zu entziehen. Aber es erhebt sich die Frage, ob nicht eine jener Verallgemeinerungen vorliegt, die für zwanghafte Erscheinungen so charakteristisch sind und welche die unbewußt aufgerichtete Schutzmauer der Zwangsidee gegen die Kausalerforschung des Bewußten bilden. Vielleicht deutet gerade die verschwommene Form der Formel in diese Richtung; wir wissen, daß das Streben nach Präzision in der Ausdrucksweise der Zwangskranken nur ein scheinbares ist und die Uneigentlichkeit und Verschwommenheit, die abstrakte Struktur ihrer Gedankengänge oft ein unbewußtes Mittel, das Wesentliche zu verhüllen. Vielleicht also beziehen sich das so strenge Verbot und die vielfachen Reflexionen ursprünglich auf eine ganz bestimmte Verpflichtung? Die Antwort auf diese Frage gibt uns ein weiteres Zurückgehen auf die Vorstufen des

[1] Freud, Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 2. Folge, p. 128.

Eides und auf seine ursprüngliche Verursachung. Wir wissen schon, daß der Eid eine Selbstverfluchung war; diese aber stellt — zumal wenn wir den starken Glauben der Antike an die Wirksamkeit des Fluches bedenken — eine Selbstbestrafung dar. Die Selbstverfluchung und -bestrafung aber weist als Talionsmaßregel auf einen Fluch und somit auf gegen andere Personen gerichtete feindselige Regungen zurück. Wir gelangen so wieder zur Brithzeremonie, in der Eid, Gelübde und Verzicht in nuce vorhanden sind; die Alah und die Teilung der Tiere gab uns einen Hinweis auf den verborgenen Sinn des Rituals. Es stellt eine der Reaktionsleistungen auf das Urverbrechen dar, von welchem die Gründung der Religion ausgegangen ist. Im Brithritual wurde die Trauer und die Selbstbestrafung der Söhnegeneration als Ausdruck des Liebesanteils der Ambivalenz gestaltgebend. Durch die Brith verpflichten sich die Gläubigen, jenes alte Verbrechen nie mehr zu begehen; sie bildet die Erinnerung, aber — denken wir an die Teilung der Tierleiber — auch die Wiederholung jener urzeitlichen Untat, die sie abschwören sollte. Schon in diesem Urbilde des Eides, der Gelübde und des Triebverzichtes finden wir die unbewußte Wiederkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden. Wie in der Neurosensymptomatologie werden wir in diesen Untersuchungen diesem Mechanismus, durch den verdrängtes Material aus unbewußten Tiefen in die Oberwelt durchbricht, des öfteren begegnen. Freud hat gelegentlich als Beispiel der Wirkungsart dieser Wiederkehr ein Bild von Rops herangezogen, auf welchem dem Asketen, der, von seiner Sünden Last bedrückt, zerknirscht vor dem Kreuze zusammenbricht, gerade aus dem Kreuze statt der Gestalt des leidenden Heilands die eines schönen, üppigen Weibes entgegentritt. Doch kehren wir zur Verdrängung der revolutionären Regungen, wie sie im Brithritual erscheint, zurück. In der Folgezeit mußte es sich zeigen, daß die Verdrängung jener alten Wünsche nur teilweise geglückt war und jene gewalttätigen Triebregungen, deren partielle Überwindung in der Brith ihren vorläufigen Höhepunkt gefunden hatten, nicht aufhören wollten, zu einer Wiederholung der Tat zu drängen. Der Eid der Brith genügt nicht mehr diesem Triebandrang gegenüber, die Verbote wurden immer ausgedehnter, der Kreis um sie immer weiter gezogen, die Abwehr- und Schutzmaßregel gegen das Durchbrechen der verpönten Impulse immer zahlreicher und drückender, die Reaktionsleistungen immer

ausgeprägter. Dabei ist nicht nur die Verschiebung der Grenzen des Verbotes, sondern auch die Affektverschiebung äußerst beachtenswert: der Affekt wurde in seiner ganzen, ursprünglich der Wunscherfüllung der Tat geltenden Stärke von der verbotenen Triebaktion auf die Reaktion verlegt, auf die Abwehrmaßregeln verschoben und sorgte nun für ihre möglichst genaue Einhaltung. Auf den Bruch der Brith stand, wie das Alte Testament lehrte[1], der Tod. Dieselbe Strafe, die im Ritual in der Form der Tierteilung ihren Ausdruck fand, die Zerteilung mit dem Schwerte, traf den Eidbrüchigen. Mit dem Auftauchen der Versuchung zum Eidbruche war die Erinnerung an diese Strafe gegeben; mit der Milderung der Sitten und der Ersetzung der plastisch vor Augen geführten Strafandrohung durch ein Symbol ging diese Verknüpfung dem Bewußtsein in ihrer ursprünglichen Gestalt verloren; nur eine Unheilserwartung, eine dunkle Erwartungsangst blieb bei jeder rezenten Versuchung übrig. Das mächtige Schuldbewußtsein, das mit der Vorstellung des Bruches von Eiden und Gelübden verbunden war, bezog sich auf seine früheste Quelle: auf den Vater- und Gottesmord. Der Bruch der Brith bedeutete unbewußt die Wiederholung dieses Mordes. Die Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit der dem Unbewußten angehörenden Impulse bedingt es, daß die Affektintensität späterer Eide, Gelübde, Triebverzichte ewig aus dieser ersten Quelle floß. Es ist so, als wäre die Brith zum unbewußten Vorbild aller feierlichen Verpflichtungen für alle Zeit geworden.

Wie bei den Zwangsideen ist auch die allmähliche Loslösung der Vorstellung aus der Situation ihrer Entstehung nachweisbar, welche den Zweck hat, sie dem Bewußtsein ihrem wirklichen Sinne nach zu entziehen. Bot noch die ursprüngliche Gestalt des Eides, der indirekte Eid, in der Selbstverfluchung eine Verbindung mit der Brith und dem Gottesmorde, so wurde auch diese unterbrochen, als unter dem Drucke der fortschreitenden, sekularen Verdrängung der direkte Schwur an die Stelle des indirekten trat. Die Brith war der feierlichste Schwur beim Leben des Gottes gewesen; sie war gleichsam eine eidlich übernommene Versicherung, keinen Anschlag auf dieses teure Leben zu unternehmen. Schwor man früher bei Gott — „so wahr Zeus oder Jahwe lebt" — so ging man, je unerträglicher mit dem sub-

[1] Vgl. die Schwurformel der Alah, Ezechiel 16, 40, Kraetzschmar p. 48.

limierteren Gottesbegriff die Vorstellung eines Todes Gottes dem Bewußtsein wurde[1], später zum Schwur beim Leben des Königs über und unterließ auch dies in der Folgezeit. So sehen wir auch hier, wie ein Zwang ausgeübt wurde, ohne daß den Ausübenden seine Hauptbedeutung bekannt gewesen wäre.

Verweisen wir noch bei dem Vergleich zwischen der Todesdrohung in der Brith und der späteren, allgemeineren Verwarnung auf einen ähnlichen Prozeß in der Symptomatologie des Zwanges: die Verbindung von Verbotübersetzung und Strafe war im Anfang den Kranken ganz klar, später erst tritt die dunkle Unheilserwartung an ihre Stelle. Später wird auch der Zusammenhang zwischen dem Anlaß, bei dem diese Erwartungsangst auftritt, und dem Inhalt, mit dem sie droht, dem Kranken verhüllt. Als Zwischenstufen zwischen der dargestellten Strafe durch Zerhauen „mit der Schärfe des Schwertes" und der charakteristischen Unbestimmtheit der Unheilserwartung angesichts des Eidbruches erscheint jenes merkwürdige Ritual des Mittelalters, von dem wir gehört haben: das Schwören bei dem man einen Schlauch vorzeigte oder eine Totenbahre herbeibrachte etc. Wir können nun auch die Reflexionen, Skrupel und verzweigten Erörterungen über den Eid im Talmud und nachtalmudischen Schrifttum verstehen: sie sind Zwangsgebilde von einer bestimmten Mischform; praktische und vernünftige Erwägungen, die den Zwangsgedanken entgegengesetzt werden, die aber gewisse Voraussetzungen des Zwanges aufnehmen und sich mit den Mitteln der Vernunft auf den Boden des krankhaften Denkens stellen. Freud nennt dergleichen psychische Aktionen Delirien.

Als vielleicht den bedeutsamsten Mechanismus in der seelischen Entwicklungsgeschichte des Eides haben wir den der Verschiebung würdigen gelernt: ursprünglich galt das durch die Eidverpflichtung festgelegte Verbot nur der Übertretung der Brith, der Wiederholung jenes Verbrechens der Urzeit. Je mehr dieser Zusammenhang dem Bewußtsein späterer Generationen verloren ging, um so größere Ausdehnung gewannen die Gebote dieser Art: sie erstreckten sich nun auf Eide, Gelübde, Entsagungen im allgemeinen und forderten ihre Einhaltung mit immer größerer Strenge und Gewissenhaftigkeit.

[1] War doch damit die als peinlich empfundene Erinnerung an den Gottesmord verbunden.

Aber auch die Schutzmaßregeln zur Abwehr des Unheils, das aus der Übertretung entstehen konnte, wurden vervielfältigt und verschoben: der grotesk anmutende Unterschied zwischen Eiden höheren und niederen Grades, den wir früher kennen gelernt haben, erscheint als eine solche ausgedehnte Schutzmaßregel, die gegenüber der lauernden Versuchung zum Eidbruche angezeigt war. Alle jene Klauseln, einschränkenden Redensarten und Gebräuche wie etwa die Scheu orthodoxer Juden, überhaupt zu schwören, werden wir als weitgehende Schutzmaßregel ansehen müssen.

Welche Stelle nimmt in dieser Entwicklungsgeschichte das Kolnidre ein? Es erscheint geradezu als Durchbrechung aller Schutzmaßregel, als radikaler Bruch mit aller vorausgegangenen Gewissenhaftigkeit. Es enthält ja den Vorsatz, gerade Eide zu brechen, Gelübde und Enthaltungen nicht durchzuführen — das kann und soll nicht verleugnet werden. Aber diese Tatsache wird erst durch die genetische und psychologische Untersuchung verständlich; sie wird erst erklärlich, wenn man sich der Analogie mit den Zwangsneurotikern erinnert. Im Leben dieser Kranken, welche so skrupelvoll und übergewissenhaft auf ihre Eide und Versprechungen achten, kommt ein Moment, in dem sie mit dem ganzen, ihnen auferlegten Zwang aufzuräumen versuchen und ihre Eide und Versprechungen im vornherein als ungültig erklären. Wir würden sagen, solche Aktionen dienen gerade der Durchsetzung der verpönten Regungen, zu deren weitgehendem Schutze sie ursprünglich entstanden sind (Wiederkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden); sie dienen aber zugleich dem Einzelnen zu seiner Erleichterung von der Bürde seiner so großen Gewissenhaftigkeit. Wir vergleichen also das Kolnidre den typischen Symptomen der Zwangsneurose, bei denen unbewußte Vorgänge in relativ unentstellter Form von irgend einem Stadium des unbewußten Denkprozesses aus den Durchbruch zum Bewußtsein zu erzwingen wissen.

Aber vergessen wir nicht zu betonen, daß der Ritus nur dann voll gewürdigt erscheint, wenn man ihn gerade mit den so überaus pedantischen und peinlich beachteten Verboten bezüglich des Eides vergleicht: er ist eine notwendige Folge jener gesteigerten Moral, eine Abwehrmaßregel wie sie, nur daß sich ihre Intensität diesmal nicht gegen die unbewußte Triebgewalt wendet, sondern, von ihr erweckt, gegen das sittliche Gebot. So wird uns oft erzählt, daß sehr

frommen und reuigen Mönchen mitten in ihren Gebeten Lästerungen einfielen, Asketen und Heiligen aus ihrer tiefsten Zerknirschung Versuchungen schlimmster Sündhaftigkeit aufstiegen. Freuds zwangsneurotischer Patient war — ein umgekehrter Bileam — gezwungen, in seine Gebete Flüche einzumischen[1]. So wäre also die Kolnidreformel zwar als Gegensatz zur gesamten hohen Schätzung des Eides bei den Juden, aber auch als notwendige Reaktion gegen ihre Übervorsicht und Gewissenhaftigkeit zu verstehen. In ihr ist scheinbar die Ausdehnung der Schutzmaßregel zur Abwehr der Versuchung bis zu der äußersten Grenze getrieben, hat die psychische Verschiebungstendenz ihre höchste Leistung vollbracht[2], in Wirklichkeit aber wird gerade aus der übermäßig gesteigerten Gewissenhaftigkeit das Durchbrechen der abgewehrten Impulse vollbracht.

Wir erkennen jetzt, daß die Formel den Charakter des Wunsches trägt. Die Gemeinde spricht den Wunsch aus, die Eide, Gelübde und Versprechungen zu brechen, auf deren sorgfältigste Einhaltung sie sonst ein so großes Gewicht legt — wir wissen schon, daß dieser Wunsch im tiefsten einer besonderen Verpflichtung, der Brith, gilt. Nicht um kleinliche Gelübde, nicht um Alltagseide geht das Spiel: im Hintergrunde drängt der unbewußte Wunsch, die alte Gewalttat zu erneuern. Es wird uns in dieser Annahme des Wunschcharakters des Kolnidre auch nicht stören, daß in der Formel der Indikativ steht, wo der Optativ stehen müßte. Wir wissen aus der Neurosenlehre, wie schwankende Grenzen zwischen Realität und Phantasie laufen; auch im Traume erscheint erfüllt, was nur als unbewußter Wunsch in uns lebt. Immerhin wird diese so auffällige Form des Ausspruches noch eine andere Erklärung nötig machen.

Es droht uns an dieser Stelle ein gewichtiger Einwand: wie käme ein solcher verbrecherischer Wunsch in den Gottesdienst und gerade in den des geheiligtesten Feiertages? Ist es möglich, daß sich die Gemeinde zu so einem unerhörten Wunsch, der weit über die Geltung einer Gotteslästerung hinausgeht, öffentlich bekennt? In dieser Formulierung aber liegt schon die Beantwortung der Frage: es ist gar kein Wunsch, es ist das Bekenntnis eines Wunsches,

[1] Vgl. Freud, Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose.

[2] Man vergleiche die psychologische Erklärung Frankels, der „Jewish Encyclopaedia" und die in modernen Gebetbüchern üblichen Erläuterungen zum Kolnidre.

das Geständnis, die Beichte eines Wunsches. Übersetzen wir die Formel in eine uns allen verständliche Sprache, dann müssen wir den Anruf an Gott vorausschicken: Herr, Jahwe, höre uns, wir bekennen dir, daß wir den Wunsch fühlen, Eide, Gelübde etc. nicht einzuhalten oder: Sieh, wir bekennen dir, wir sind eine Gemeinde von Meineidigen. Daraus aber ergibt sich ein unbedingt notwendiger Nachsatz, eine wesentliche Ergänzung: die Bitte um Gnade und Vergebung: verzeih! Das Bekenntnis des frevelhaften Wunsches ist geradezu ein Appell an Gott, es dient der Unterstützung der Bitte um Verzeihung und Gnade: Gott soll sehen, wie sehr der Sünde ergeben und in sie verstrickt sein Volk ist; die Schwachheit der menschlichen Natur, ihr ewiger Rückfall in die Sünde, die Unmöglichkeit, völlig auf Triebbefriedigung zu verzichten, wird ihm ad oculos demonstriert; er möge diese Schwäche berücksichtigen und um so sicherer Verzeihung und Straflosigkeit gewähren. Gerade aus der Tatsache ihrer rückhaltlosen Beichte erwartet die Gemeinde die göttliche Absolution. Es mag als Bestätigung dieser Anschauung dienen, wenn der Vorbeter nach dem Kolnidre wirklich diese Bitte um Verzeihung ausspricht: „O verzeihe die Sünde dieses Volkes nach der Größe deiner Gnade und wie du verziehen hast diesem Volke von Mizraijim bis hierher", worauf die Gemeinde in tröstlicher Zuversicht sagt: „Und es sprach der Ewige: Ich habe verziehen nach deinem Worte." Der ursprüngliche Sinn des Ritus muß der Gemeinde wohl einmal verständlich gewesen, ihrem Bewußtsein aber im Laufe der Jahrhunderte verloren gegangen sein. Nun aber ging die weitere Entwicklung vom falsch verstandenen Wortlaut aus, faßte ihn auf ohne Rücksicht darauf, daß ein Vor- oder Nachsatz hinzuzufügen sei, und gelangte schließlich zu einer religiös-juristischen Formel. Man wird gut tun, mit der Formel in ihrer ursprünglichen Gestalt und gottesdienstlichen Bedeutung den Anfang des Sündenbekenntnisses zu vergleichen, das in seinen ältesten Bestandteilen bis etwa um 250 n. Chr. nachweisbar ist und das am Versöhnungstage von der Gemeinde gesprochen wurde[1]: „Unser

[1] Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1909, Bd. II, p. 1585 f.

Gott und Gott unserer Väter, es komme vor dich unser Beten und verbirg dich nicht vor unserem Flehen, denn wir sind nicht frechen Antlitzes und harten Nackens, daß wir dir, Jahwe, unserem Gott und Gott unserer Väter sprächen: gerecht sind wir und haben nicht gesündigt; wahrlich, wir haben gesündigt."

Wir haben trotz der gewaltigen Macht der psychischen Verschiebung erkannt, daß die Versuchung zum Eidbruche ursprünglich der Übertretung der ersten feierlichen Verpflichtung, der Brith, gilt. Wir können nun auch zeigen, daß in unserer relativ jungen Formel noch Spuren der dunklen Unheilserwartung, welche die bestimmte Strafandrohung der grausamen Tötung ersetzte, vorhanden sind. Unserem vertieften Verständnis kann es nicht entgehen, daß die Bestimmung „bis zum nächsten Versöhnungstag, der uns zum Heile kommen möge", einen Optativ enthält, der die ursprüngliche Erwartungsangst verrät. Sollte es bedeutungslos sein, daß der Vorbeter am Schlusse des Ritus Gott Dank dafür sagt, daß er die Gläubigen am Leben ließ? Auch hier ist für jeden Einsichtsvollen ein Rest der alten Unheilserwartung zu spüren. Endlich wird die tiefe Zerknirschung der Gläubigen bei dem Gebete in diese Richtung weisen: noch in dieser verschwommenen Form kann man als letzte Affektquelle die Angst vor dem drohenden Unheil, welches immer wieder der Versuchung zum Vatermorde folgt und den Bruch jener alten Verpflichtung verbietet, vermuten dürfen.

Warum aber diese eigenartige Ausdrucksweise, warum sagt das Kolnidre nicht direkt, was es zu sagen hat? Der wirkliche Gedanke ist entstellt und unerkennbar geworden. Wir kennen diese Entstellungstechnik aus dem Traumleben, aus dem Witz und aus der Neurosensymptomatologie. Ich erinnere nur an den typischen Zwangsgedanken des Freudschen Patienten: wenn ich eine bestimmte Dame heirate, geschieht dem Vater ein Unglück. Wenn man die ausgelassenen Zwischenglieder, die unbewußt blieben, einsetzt, lautet der Gedankengang: wenn der Vater noch lebte, würde er über meinen Vorsatz, die Dame zu heiraten, ebenso wütend werden wie damals in der Kinderzeit, so daß ich ihm wiederum alles Böse wünschen würde, das sich kraft der Allmacht meiner Gedanken erfüllen könnte. Als der vornehmste Zweck dieser Technik der Ellipse und der Verkürzung ist in der Zwangsneurose der Schutz der wirklichen Zwangsgedanken gegen das Verständnis anzusehen. Wir werden auch in unserer

analytischen Deutung des Kolnidre dasselbe annehmen müssen: die von uns oben konstatierte Verkürzung der Formel hilft den alten Zusammenhang mit der Brith und dem Verbrechen, das erst zur Aufrichtung von Eiden, Gelübden und Entsagungen zwang, zu verhüllen. Wieder haben wir aber hier Gelegenheit, die großartige Verschiebbarkeit unbewußter Tendenzen in der Ablösung von der ursprünglichen Situation und in der weitgehendsten Verallgemeinerung zu bewundern.

Nun sind wir auch in der Lage, jene drei Widersprüche zu lösen, die das Hauptrātsel des Kolnidre bilden: der Inhalt der Formel bildet keineswegs einen Gegensatz zu der hohen Wertung des Eides bei den Juden; er beweist ihn vielmehr, obwohl dies dem ersten Eindruck nicht entspricht. Die erschütternde Melodie zu dieser anscheinend so prosaischen Formel ist berechtigt, denn sie ist nicht mit ihrem jetzigen Wortlaut, sondern mit den geheimen, unbewußt gewordenen Gefühlen verknüpft. Diese Motive bringen den revolutionären Wunsch der Gemeinde und ihre nachfolgende Angst zu adäquatem Ausdruck; die weichen aufgelösten Rhythmen spiegeln ihre tiefe Reue und Zerknirschung wieder. So ist das Lied wirklich voll Schrecken und Gnade, wie es Lenau beschrieben hat. Die hohe seelische Spannung, die Zerknirschung und das Schluchzen der Gemeinde bei dieser nüchternen Zeremonie beziehen sich nicht auf den tatsächlich ihr vorliegenden, sondern auf den latenten Inhalt der Formel. Im tiefsten steht noch die uralte Brith und ihre Veranlassung im Mittelpunkt, unserem unbewußten Gefühle nahe durch das eigene ambivalente Verhältnis zum Vater. Denn in der Phantasie jedes Einzelnen erneuert sich jene mächtige Versuchung, die einst zur Aufrichtung der Brith zwang; im individuellen unbewußten Seelenleben vollziehen sich dieselben aufwühlenden und nachhaltigen Kämpfe, die in der Geschichte des Volkes den Anstoß zu großen, religiösen, sittlichen und sozialen Einrichtungen lieferten.

Nun würden wir uns getrauen, manche Fragen, die vor uns aufgetaucht sind und denen wir bisher hilflos gegenübergestanden sind, zu beantworten. Wir haben früher gesagt, wir könnten die Ansicht Blochs und Mandelstamms, das Kolnidre habe seinen Ursprung in einem bestimmten historischen Ereignis, nicht teilen. Doch vielleicht ist auch in der Ansicht dieser Gelehrten eine unbewußte Ahnung des wahren Zusammenhanges noch zu

verspüren, vielleicht zeigt noch ihr Irrweg die dunkle Tendenz zur Wahrheit. Freilich nicht in dem Sinne, daß die Formel ihre Entstehung den Zwangschristen verdankt, aber in jenem, daß ihre unbewußte Quelle jener erste Abfall, jene erste gewaltsame Verneinung Gottes ist, in der wir den Ursprung der Brith sehen. Aber auch der Erklärungsversuch, das Kolnidre sei nur ein Ausdruck übergroßer, verfeinerter Gewissenhaftigkeit, besitzt, wie wir gesehen haben, ein Stück Berechtigung. Wir verstehen nun auch die Differenz zwischen den Lesearten: die Formel oder vielmehr die ihr zugrunde liegenden Affekte beziehen sich sowohl auf die Zeit des vergangenen als auch des künftigen Jahres. Der Verschiebungsmechanismus rechtfertigt es, unsere psychologische Erklärung des Ritus als Schutzmaßregel gegen drohendes Unheil zwingt uns sogar dazu, anzunehmen, daß nicht nur die vergangenen Verpflichtungen, sondern auch die künftigen der zwanghaften Gewissenhaftigkeit unterlagen. Das Beispiel der Zwangsneurose und der antezipierten Annullierung aller Vorsätze läßt uns die primäre Form des Kolnidre, welche die Gelübde des künftigen Jahres für nichtig erklärte, verstehen. Die Verschiebung auf das vergangene Jahr liegt durchaus im Sinne der zwangsneurotischen Symptome und ist durch die Ausdehnung der Erwartungsangst motiviert. Wir haben auch von jener gesetzlichen Einrichtung des 16. Jahrhunderts gehört, derzufolge die Richter in den Bußtagen keinen Eid abnehmen sollten und ich erinnere an Frankels geistreichen Erklärungsversuch: in diesen der Zerknirschung und der Reue gewidmeten Tagen wird der Gläubige nicht die nötige Seelenruhe zum Eide haben. Wir dürfen nun hinzufügen: in dieser Einrichtung liegt aber auch die Idee, der Versuchung, die mit Rücksicht auf seinen Ursprung in jedem Eid liegt, gerade in den Tagen, die der Buße geweiht sind, keinen Raum zu gewähren. Denn hier wie am Versöhnungstage droht die Gefahr, daß der Erfolg aller Reue und aller Gebete durch eine plötzliche Wiederkehr des Verdrängten zunichte wird.

Wir haben auch erfahren, daß die Eidesformel nach der ersten, auf uns gekommenen Vermutung am Neujahrsfeste gesprochen werden sollte und erst später auf den Versöhnungstag übertragen wurde. Strack vermutet[1], daß die Verschiebung geschah, weil dann

[1] Vgl. die oben zitierte Meinung aus der „Realenzyklopädie für protestantische Theologie".

die Gemeinde besonders zahlreich im Tempel erschien. Allein ich muß gestehen, daß mir diese Ansicht nicht einleuchtet: es ist für das antike Judentum nicht richtig, daß die Gemeinde nur an diesem Tage besonders zahlreich den Tempel besuchte; die Tatsache ist modernen Verhältnissen entnommen. Ferner will es mir scheinen, als müßte für eine solche Verlegung doch auch eine inhaltliche Beziehung der Kolnidreform zum Versöhnungstag vorhanden gewesen sein. Die Verlegung ist, glaube ich, nur historisch zu erklären. Das Versöhnungsfest ist das jüngste aller Feste der jüdischen Religion; erst Ezechiel[1] schreibt eine solche Feier vor und erst im Priesterkodex (Leviticus 16) ist die Entsündigungsfeier des Jom Hakippurim gefordert. Mit der steigenden Bedeutung des Festes, das Delitzsch mit einigem Rechte den Karfreitag des Alten Testaments genannt hat[2], wurde die Formel auf den großen Versöhnungstag übertragen. Diese Verlegung wird freilich durch zwei Umstände ermöglicht: das Versöhnungsfest ist wahrscheinlich eine Abspaltung der Neujahrsfeier und sein Sinn ist, den Gläubigen Gelegenheit zu Reue und Buße zu geben. Es ist kein Zufall, daß der Hohepriester an diesem Tage gleichzeitig mit der Entsündigung der Gemeinde durch das Opfer ihre Brith mit dem Herrn erneuert. Die Opferung der Sühnetiere am Versöhnungstage wurde später durch andere Sühneriten, insbesondere durch das wiederholte Sündenbekenntnis, ersetzt. Schon in dem alten Opferritual war zugleich mit der Sühnung der alten Untat des Gottesmordes auch ihre Wiederholung enthalten gewesen; gerade die Sühnehandlung, die Darbringung der Totemtiere, stellte die Erneuerung des Verbrechens dar. So wurde im Namen der Religion ein Akt vollzogen, der an sich ein Frevel war, ebenso wie im Kolnidre eine Gotteslästerung inmitten des Gottesdienstes steht. Wie im antiken Kult siegt auch in der späten Form des Bekenntnisses des Kolnidre für einen Augenblick die unterdrückte Regung, der plötzlich der Einbruch in die Bewußtseinsregion gelingt. Die Entsündigung, das Bekenntnis der eigenen Schuld, bietet den wesentlichen Inhalt des Versöhnungsfestes im Altertum wie in der Folgezeit[3]. Wir erkennen an

[1] 4 5, 18—20.

[2] Friedrich Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuches, p. 183.

[3] Der Talmud bemerkt zur Liturgie des Versöhnungstages: „Judas' Gebet bestand in seinem Sündenbekenntnis" (Meg. 25^{b}, vgl. auch Sot. 7 und 10).

der Macht der Versuchungen, die zum Bruch der Brith drängen, wie berechtigt dieses Gefühl ist. Nur an einem solchen Gedenktage konnte das Kolnidre seinen seelisch berechtigten Platz erhalten. Es sei schließlich noch daran erinnert, daß beim Versöhnungsfeste ein allgemeines Sündenbekenntnis (Al chet) wiederholt von der Gemeinde abgelegt wird.

Hier drängt sich freilich die Frage auf: warum wurde für das Kolnidre der auserwählte Moment des Beginnes der Feier reserviert? Vielleicht darf man in Bezug auf diese besondere Art der Placierung des Kolnidre vermuten, daß ihm gerade wegen seiner latenten Beziehung zur Brith eine so ausgezeichnete Stellung gewahrt blieb. Doch ist diese Stellung auch durch die Bedeutung des Festes bedingt: alle Sühnung und alle Buße, die folgen wird, ist immer wieder von der Störung durch zwanghaft durchbrechende Gegenströmungen bedroht so wie in den Gebeten des zwangsneurotischen Patienten Freuds sich Verneinungen ihres Sinnes einmengten. Als Schutzmaßregel gegen dergleichen Störungen erfand dieser das rasche Aussprechen von Sätzen, die Verkürzungen und andere Hilfsmittel. Die Kolnidreformel wurde vielleicht aus ähnlichen Gründen aus dem Gefüge der Liturgie herausgehoben und an die Spitze des Gottesdienstes gestellt: sie dient dann gleichsam als Schutzmaßregel gegen das Unheil, das unbewußte Triebstörungen während des Festes anrichten könnten. In gleicher Art bemühen sich viele Zwangsneurotiker, jede Schutzaktion zu isolieren.

Schließlich wird uns auch jener Zug verständlich, daß beim Kolnidre ein von der ganzen Gemeinde gesprochener Satz dem Vorbeter antwortet: „Und es sei verziehen der ganzen Gemeinde der Kinder Israels und dem Fremdlinge, der weilt in ihrer Mitte, denn es ist dem ganzen Volke nur aus Versehen geschehen." Es handelt sich nicht etwa, wie Bloch meint, um die Möglichkeit, daß ganze Gemeinden zur Zeit der Westgotenherrschaft zu Zwangschristen gemacht wurden, sondern um die Brith, die nicht zwischen einem Einzelnen und Gott, sondern zwischen Gott und dem ganzen Stamme geschlossen wurde, ebenso wie alle Stammesmitglieder sich an dem Urverbrechen gegen Gott mitschuldig fühlten. Der Ausdruck „aus Versehen" aber weist erst sekundär auf „versehentliche", unüberlegte Verfehlungen hin, ursprünglich deutet er in unserem Sinne die unbewußte Wurzel der Versuchung zur Verbotübertretung an. Es

entspricht diesem Zusammenhang, wenn die Melodie des Kolnidre (nach der Jewish Encyclopaedia VII. Bd., p. 543) gewisse Ähnlichkeiten mit katholischen Bußgängen des Mittelalters aufweist. Für die Richtigkeit unserer Anschauung von dem latenten Sinn der Formel zeugt sogar die Art, wie sie in der reformatorischen Synagoge ersetzt wird. Wir sind zu der Ansicht gelangt, das Kolnidre sei das Bekenntnis verpönter Wünsche der Frommen in einer entstellten und unkenntlich gewordenen Form; die unbewußte Kenntnis dieses Sinnes hat dazu geführt, daß z. B. in der Lewandowskischen Bearbeitung der Text des 130. Psalmes der Melodie zugrunde gelegt wird: „Aus der Tiefe rufe ich dich, o Ewiger! Herr, erhöre meine Stimme, neige dein Ohr meines Flehens Stimme. Wenn die Schuld du uns bewahrtest, Gott — Herr, wer könnte bestehen? Doch bei dir ist die Vergebung, auf daß du gefürchtet werdest. Auf dich hoffe ich, Herr, meine Seele hofft und auf dein Wort harre ich. Meine Seele auf den Herrn mehr als Wächter auf den Morgen. Harre, Israel, des Ewigen, denn bei dem Ewigen ist die Huld, bei dem Ewigen ist die Erlösung. Er erlöset Israel von allen seinen Sünden." Ganz ähnlich ist der in manchen Reformgemeinden[1] übliche Text „Gott der Liebe und der Barmherzigkeit".

Wir wollen nunmehr betonen, was diese Formel von gleichgerichteten und auf ähnlichen seelischen Motiven beruhenden Symptomen der Zwangsneurotiker unterscheidet: es ist besonders ihr sozialer Charakter, der sich auch in der erwähnten Antwort der Gemeinde an den Vorbeter äußert. Die Zwangsneurose ist ja nach Freuds Ausdruck eine „individuelle Religion".

V. Schluß.

Zum Abschlusse dieser Untersuchung gehört es, daß wir das seelische Milieu, dem die Kolnidreformel entstammt, seine psychische Umwelt, würdigen. So wie dieser Ritus Bekenntnis der eigenen Schwachheit und Sünde vereint mit Trotz, der aus der Durchsetzung der verpönten Tendenzen stammt, so schwankte das nachexilische Judentum zwischen enorm gesteigertem Schuldbewußtsein und Selbst-

[1] Näheres darüber in der kleinen Schrift „Sind originale Synagogen- und Volksmelodien bei den Juden nachweisbar?" von Professor Emil Breslaur, Leipzig 1898, p. 34 f.

gerechtigkeit. Auf der Gemeinde lastete ein drückendes Schuldgefühl; sie fürchtet den Tag des Herrn, das große Gericht, das Jahwe halten wird. „Unsere Sünden gehen über unser Haupt und unsere Schuld reicht bis an den Himmel", beteuerte Ezra (9, 6). Doch schon im nächsten Augenblick fühlt sich die Gemeinde vor Gott gerechtfertigt, stolz erhebt sie ihr Haupt. Da stürzt sie plötzlich von ihrer Höhe herab, durch ein äußeres Unglück daran erinnert, daß sie in ihrer Sünden Maienblüte wandelt. Sie sträubt sich gegen das Bekenntnis ihrer Schuld — jener Mann aus Uz, Hiob, schlecht und recht, ist hier ihr Repräsentant — und doch kann nur dieses Sündenbekenntnis ihr Erleichterung gewähren. Der Psalm 32, 1—4 spricht es aus: „Wohl dem, dem die Missetat vergeben, dessen Sünde bedeckt[1] ist . . . Denn wie sollte ich schweigen, da meine Gebeine verwesten; ich schrie deshalb alle Tage. Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand, verwandelt ist mein Mark in des Sommers Dürre." Die Gemeinde glaubt, wenn sie keine augenblickliche Gefahr sieht, unschuldig zu sein, ja sie wagt die schärfste Untersuchung durch Gott herauszufordern. Wenn aber Gottes Hand auf ihr liegt, wird ihre Selbstkritik äußerst streng. Die eigenen Sünden erscheinen ihr nun um so zahlreicher denn die Haare auf ihrem Kopfe (Psalm 40, 13). Die ganze Gemeinde demütigt sich: „Meine Sünden ließ ich dich wissen, meine Schuld verbarg ich nicht; ich sprach, ich will mein Vergehen bekennen; da vergabst du meine Sündenschuld" (Psalm 32, 5). Vergessen wir nicht, daß es dieser selbe Bekenntnischarakter auch im Kolnidre ist, aus dem jene schwere Erschütterung der Gläubigen und die Erleichterung ihrer psychischen Spannung zu erklären ist. Wenn nach Smend[2] die Gemeinde über dies Schwanken zwischen Schuldbewußtsein und Selbstgerechtigkeit nie hinauskam, jede äußere Gefahr ihr aber einen gesteigerten Druck des Schuldgefühls brachte, rückt diese psychische Situation in die Nähe der zwangsneurotischen Kranken mit ihren analogen Gefühlen. Die Unheilserwartung, die wir verhüllt in der Kolnidreformel finden, prägt sich auch im seelischen Leben ihrer wahrscheinlichen Entstehungszeit deutlich genug aus. Unter dem Drucke von Gottes Zorn glaubte die Gemeinde leben zu müssen, er

[1] = verziehen.

[2] Rudolf Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg und Leipzig 1893, p. 433.

jagte, heißt es im Psalm 90, Generation um Generation in den Tod. Die Kurzlebigkeit galt als besonderes Zeichen der Erfüllung von Gottes Grimm. So verleugnet also das Kol Nidre, dieses jüdische Pater peccavi, nirgends die Spuren seines Ursprunges.

Es würde zu weit führen, wollten wir versuchen, parallele Erscheinungen aus der Liturgie anderer Religionen zum Vergleiche anzuführen. Allein es gibt sicherlich solche und niemand, der sich mit der mittelalterlichen Theorie und Praxis des Ablasses, der Indulgenzen, der Beichte, der Exomologese und der Absolutionen beschäftigt hat, wird die Ähnlichkeit dieser Religionsübungen mit dem Wesen des Kolnidre leugnen können. Die Vorwegnahme künftiger Sünden in den Ablässen, die konstitutiven Elemente der frühmittelalterlichen Beichte (contritio und confessio) sprechen deutlich genug für den, der sich nicht an den Wortlaut gebunden fühlt, sondern dem seelischen Kern der Dinge nachforscht. Gegen die Ablässe wurden von manchen Seiten mit demselben Recht oder Unrecht dieselben Einwände gemacht wie gegen das Kolnidre[1]. Der vergleichenden Religionsforschung müßte es gelingen, die psychische Identität der katholischen „Offenen Schuld" in der mittelalterlichen Liturgie mit dem Kolnidre nachzuweisen[2]. Ja eine künftige, religionspsychologische

[1] Die Unterscheidung zwischen der Nachlassung der Sündenstrafe und der Sündenschuld („a culpa et poena") ist sicherlich sekundär und entspricht psychisch völlig den Zweifeln und Zwangsgedanken der Neurotiker; übrigens wird sie bei bestimmten Anlässen z. B. im Jubiläumsablaß aufgehoben. Das Mißverständnis, der Ablaß beziehe sich auf künftige Sünden, ist jener vermeintlichen Aufhebung der Eide im Kolnidre analog. Die Prediger und Schriftsteller des Mittelalters bezeugen, daß die sogenannten Beicht- und Ablaßbriefe (confessionalia) tatsächlich auf künftige Sünden Bezug nehmen. Vergleiche Franz Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, Paderborn 1906, p. 14 ff. Die Ähnlichkeit gewisser Ablaßformel mit dem Kolnidre springt in die Augen, z. B. die des Jubiläumsablasses und der päpstlichen Ablässe anläßlich kirchlicher Feierlichkeiten: „omnibus vere poenitentibus et confessis in festivitate . . . unum annum et quadraginta de iniunctias sibi poenitentiis relaxamus". (Nach Al. Bendel, Der kirchliche Ablaß, Rottweil a. N. 1847, p. 88.)

[2] Der Gebrauch der „offenen Schuld" läßt sich sehr weit zurückverfolgen. Die ältesten Zeugnisse sollen altslawische Beichtformeln aus dem 9. Jahrhundert sein (gedruckt bei Kopitar, Glagolita Clozianus, Wien 1836, p. XXXV ff.) Die von Müllenhof und Scherer (Denkmäler deutscher Poesie und Prosa, 3. Auflage 1, p. 297 ff.). wiedergegebenen gehören dem 11. und 12. Jahrhundert an. Im Luthertum tritt an die Stelle der „Offenen

Betrachtungsweise wird in dem Confiteor[1], das der Messe vorangeht, und dem Kyrie eleison[2] ähnliche liturgische Formel erkennen, in

Schuld" das allgemeine Beichtgebet, das in den deutschen Agenden oft am Anfange des Gottesdienstes steht wie das Kolnidre. Wie dort folgt auch hier eine Absolutionsformel. Es ist interessant, daß das von Hoffmann von Fallersleben herausgegebene Wiener Manuskript aus dem 12. Jahrhundert das Sündenbekenntnis ausdrücklich auf den Tag beschränkt, an dem die Gemeindeglieder das Abendmahl nehmen wollen; die Offene Schuld steht hier in direkter Beziehung zur Abendmahlfeier wie das Kolnidre zum Versöhnungstagopfer. Beide Riten sind Abkömmlinge des alten Totemmahles. Wenn in der Didache der 12 Apostel (aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts) die Anweisung gegeben wird: „Am Tage des Herrn versammelt euch, um das Brotbrechen und die Danksagung zu halten, aber vorher bekennt eure Sünden, damit euer Opfer ein reines sei", (Franz Ser. Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffes, Freising 1901, Bd. I, p. 144), so wird dieser Zusammenhang ebenso klar wie in der Entsündigung der Gemeinde am Versöhnungstag im Alten Testament vor Beginn der Feier: in allen diesen so verschiedenen Riten erblicken wir ein antezipiertes Sündenbekenntnis und eine Bitte um Gnade mit der menschlichen Schwäche, die im folgenden Gottesdienste (in der Wiederholung des Vatermordes durch das Opfer) wieder in Erscheinung tritt.

[1] Das Confiteor wird von dem Priester und Ministranten gebetet und durch eine Absolutionsformel abgeschlossen. Es dient wie das Kolnidre der Vorbereitung zum Gottesdienste. Das Sündenbekenntnis erstreckt sich auf Sünden „cogitatione, verbo et opere" und die Zerknirschung ist durch den Ruf „Mea culpa, mea maxima culpa" (vgl. den Sündenschrei Luthers „Meine Sünde, meine Sünde") ausgedrückt. Erst dann besteigt der Priester mit der Aufforderung „Oremus" den Altar und beginnt den Gottesdienst. (Vgl. S. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, Berlin 1900, I. Bd. p. 356.) Das Confiteor wurde im Luthertum aus einer Vorbereitung des Priesters zu einer solchen der Gemeinde.

[2] Auch das Kyrie eleison hat eine lange liturgische Vergangenheit, ehe es aus einem ursprünglichen Ruf der Gemeinde zu selbständiger Bedeutung als vox deprecationis gelangte. Wie sehr der psychische Vorgang in dieser Entwicklung, jenem beim Kolnidre ähnlich ist, wird aus Rietschels Ansicht (op. cit. Bd. I, p. 518) klar: „Aber in der ganz unvermittelten Form, in der es auf den Introitus folgt, ist es unverständlich und darum in dieser isolierten Stellung psychologisch nicht gerechtfertigt. Der Bußruf der Gemeinde muß durch ein Confiteor der Gemeinde, zu dem vorher der Liturg auffordert, vermittelt sein. Dieses Confiteor der gesamten Gemeinde muß sich von dem der eigentlichen Beichte dadurch unterscheiden, daß es den Charakter größerer Allgemeinheit nach Form und Inhalt zeigt (nicht ‚Ich', sondern ‚Wir')." Man vergleiche damit die Verkürzung und die von uns geforderte Ergänzung beim Kolnidre.

deren theologischen Theorie ein großer Teil derselben Rätsel und Widersprüche wiederkehrt, die nicht ohne Hilfe der psychoanalytischen Methode gelöst werden können. Auch dort erscheint die Loslösung aus dem ursprünglichen Zusammenhang, seine Unkenntlichmachung durch Isolierung, Umstellung und Verkürzung. Die von uns erwähnte Ähnlichkeit der Kolnidremelodie mit der alter katholischer Bußgesänge ist also ein Anzeichen seelischer Kongruenz. Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß z. B. das Confiteor ebenso wie Kollektengebete um Reinigung der Gedanken etc. in verschiedenen Liturgien Vorbereitungsakte vor dem Abendmahl sind, die wie das Kolnidre Sicherungen gegen das Auftauchen blasphemischer und revolutionärer Tendenzen während der Feier darstellen. Eine tiefere Betrachtung wird einen Wesensunterschied zwischen diesen Religionsübungen und dem Kolnidre nicht anerkennen: grattez le juif et vous trouverez l'homme. Es ist verwunderlich, daß diese Analogien den Forschern so lange entgehen konnten. Es wäre recht unwahrscheinlich, wenn so menschlich natürliche Regungen, wie wir sie im Kolnidre fanden, nicht mehr oder minder ausgeprägt in anderen Religionen und in den Gebräuchen anderer Völker wiederkehrten. Dafür scheint mir wenigstens jenes Sprichwort zu bürgen, das verkündet, der Weg zur Hölle sei mit guten Vorsätzen gepflastert.

Wie dieser erste Versuch, psychoanalytische Methoden auf ein kompliziertes Problem der Liturgie anzuwenden, zeigt, warten noch zahlreiche ungelöste Fragen auf diesem Gebiet der psychoanalytischen Arbeit. Ich meine, wir sollten es als gutes Zeichen nehmen, daß die vorliegende Lösung von bisher geringgeschätzten oder überhaupt unbeachteten Zügen ausging. Denn eine innere Stimme sagt uns, daß auch für die Psychoanalyse jenes schöne, prophetische Wort aus dem 118. Psalm gesprochen wurde: Der Stein, welchen die Baumeister verwarfen, wurde zum Eckstein.

5.

DAS SCHOFAR[1].

(DAS WIDDERHORN.)

„Wer weiß! Der Baum glaubt auf zu Dir zu rauschen —
Und doch ist's nur Dein Sturm, der durch ihn weht —
So — sprichst — vielleicht aus mir — Du — zu Dir selber..
Zwiesprach von Dir — mit Dir — ist mein Gebet!"
Beer-Hofmann, Jaákobs Traum.

I. Das erste Problem.

In einer Gesellschaft, die lebhafte musikalische Interessen hegt, wurde kürzlich die Frage nach dem Ursprunge der Tonkunst aufgeworfen. Des Theoretisierens anscheinend müde, fiel es einem der Teilnehmer ein, daß vielleicht die Sagen und Mythen alter Völker einigen Aufschluß über die Anfänge der Musik geben könnten. Er fügte hinzu, daß in diesen Schöpfungen der menschlichen Phantasie oft ein Stück Wahrheit verborgen sei, das sich dem, der ihrer Deutung kundig sei, entschleiere.

Der rasch herbeigeholte I. Band der Musikgeschichte von Ambros[2] lieferte eine verwirrende Fülle von Mythen, die bei den Indern, Chinesen, Ägyptern und Hellenen die Erfindung der Tonkunst schildern[3]. Das Gemeinsame dieser Mythen ist, daß die Erfindung der Musik und der ersten Instrumente in allen diesen Erzählungen den Göttern und Halbgöttern zugeschrieben wird. Orpheus, Arion,

---

[1] Nach einem in der Wiener psychoanalytischen Vereinigung am 5. Jänner 1919 gehaltenen Vortrage.

[2] A. W. Ambros, Geschichte der Musik. 3. Auflage, Leipzig 1887, I. Bd.

[3] Zwei Bücher von Engel, Musical Myths and Facts., 2 vols. London 1870 und The Music of the most Ancient Nations. London 1864. geben eine ausführliche Übersicht über diesen Stoff. Manche Hinweise auf die Mythen der jetzigen wilden Völker über den Ursprung der Musik finden sich bei Richard Wallaschek, „Primitive Music", London 1893, S. 259 ff.

Hermes, Osiris, Apollo, Athene und Marsyas — überall ist es ein Gott, der dem Menschen durch die Töne zu sagen gab, was er leide. Ein anderer Teilnehmer der Gesellschaft fand es auffallend, daß einzig jenes Volk, auf dessen Religion und Ethik der größte Teil unserer gegenwärtigen Kultur beruht, keinen Mythos von der Entstehung der Tonkunst kennt und sie auch nicht von Gott ableitet. Ein gewöhnlicher Sterblicher ist es, Jubal mit Namen, dem in der Bibel in kurzen und beiläufigen Worten die Erfindung der ältesten Musikinstrumente zugeschrieben wird.

„Wie erklären Sie, Bibelfester, diese auffallende Abweichung?" wandte sich die Dame des Hauses mit freundlicher Ironie an mich. Der Gedanke an das alttestamentarische Bilderverbot tauchte unvermittelt auf, wurde abgewiesen — wie wir sehen werden, mit Unrecht — und ich mußte einigermaßen beschämt zugestehen, daß mir für diese befremdende Tatsache keine Erklärung zur Verfügung stehe.

Dieser gewiß geringfügige Anlaß, mich mit der Entstehung der Musik zu beschäftigen, sollte mich weit weg von meinem Ausgangspunkte führen, um mich erst nach einem langen Wege, der indessen kein Umweg ist, wieder dorthin gelangen zu lassen. Ich darf versichern, daß die überraschende und weite Aussicht, die sich uns eröffnen wird, die Mühen des Weges einigermaßen lohnt.

Genesis 4, 20 berichtet, daß Ada den Jubal gebar, „der ist der Vater aller derer, die mit Zither und Flöte spielen". Diese Überlieferung ist in mehrfacher Richtung interessant: ihre Abweichung von den anderen Mythen haben wir bereits erwähnt; ferner ist aber auch ihre Kürze im Gegensatz zu den anderen, weitausgesponnenen Erzählungen der Völker über den Ursprung der Musik bemerkenswert; endlich fällt der Name des ersten Musikers auf. Der Name Jubal nämlich ist von demselben Stamme wie Jôbêl יובל[1], was das

---

[1] Diese Etymologie sowie das Bruderverhältnis von Jobel und Jubal in Genesis 4 dürften sowohl für den ursprünglichen Sinn der Kain-Abelsage als auch für den Stammbaum der Urfamilie tiefreichende Aufschlüsse geben, wenn man sie mit den im folgenden enthaltenen Aufklärungen vergleicht.

Daß Jubal ein Kainite ist, wird von der Tradition im Orient festgehalten. Diese Überlieferung lebt nach Chadrim (Voyage en Perse, Tom. V, p. 69) bis heute in Persien und Arabien, wo die Musiker und Sänger Kaynè, d. h. Nachkommen des Kain, genannt werden. Sollte sich nicht in dieser Ableitung

Widderhorn, die Posaune bedeutet. Also der Name des Erfinders ist mit dem eines für den religiösen Kult bedeutsamen Instrumentes identisch. Vergebens hat man diese Tatsache deuten wollen; sie bleibt dunkel. Es mag als bemerkenswert verzeichnet werden, daß manche Forscher in Jubal Abel, Kains unglücklichen Bruder, erkennen wollten. Der wortkarge Bericht der Genesis hat also nur ein neues Rätsel dem früheren hinzugefügt.

Nun wäre es wohl am Platze, zu untersuchen, ob sich uns nicht aus der Funktion der Musik innerhalb des antiken Judentums Aufklärungen ergeben: wir wissen, daß ihre vornehmste und häufigste Verwendung die im Kult war. Allein die Berichte darüber stammen aus relativ später Zeit und so sind wir, was die vorjahwistische Periode der Tonkunst anlangt, auf Vermutungen angewiesen, die sich nur auf undeutliche und dürftige Spuren in der Bibel stützen können. Wollen wir einem so berufenen Gewährsmann wie Hugo Greßmann[1] glauben, ist die Musik bei den Hebräern noch früher als im Kult als Mittel der Zauberei verwendet worden. Die Schellen am Ornate des Hohepriesters sollen ertönen, damit er nicht sterbe, wenn er das Heiligtum betritt. Greßmann zweifelt daran, daß der Glaube, der Schellenklang sei ein Abwehrmittel gegen den Zorn Gottes, ein ursprünglicher ist. In älterer Zeit seien Schellen und ähnliche Lärminstrumente vielleicht Mittel gewesen, um Dämonen zu vertreiben, die in und um das Heiligtum hausen. Wellhausen fand die Verwendung solcher Schellen als apotropäische Amulette bei den heidnischen Arabern[2]. Der Glaube an ähnliche Mittel ist über den ganzen Erdkreis verbreitet. Die bacchischen Feste, die Saturnalien und Luperkalien kennen den Klang von Becken und Schellen, der schadenfrohe Dämonen vertrieb, welche die Wirkung der Zeremonien, die auf die Fruchtbarkeit abzielten, schmälern wollten. Diese Gesellen hassen anscheinend Blasen, Schellen- und Glockenklang. Die Chinesen schlagen seit unvordenklicher Zeit

eine dunkle Erinnerung an eine alte Gewalttat, die mit der Erfindung der Musik verbunden war, erhalten haben? Vielleicht würde ein Vergleich der Mythen über Marsyas, Orpheus und andere Heroen der ersten Tonkunst manche überraschende Resultate ergeben.

[1] Hugo Greßmann, Musik und Musikinstrumente im Alten Testament, Gießen 1903, p. 5.

[2] Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl., p. 165.

Tamtam und rasseln mit Ketten, um bei Finsternissen den Drachen zu verjagen, der Sonne und Erde verschlingen will. Den abessynischen Christen gilt das Sistrum als bloße Dämonenklapper; nach Greßmanns Versicherung kann man noch heute von katholischen Geistlichen dieselbe Vorstellung in der Formel bei der Einweihung der Kirchenglocken aussprechen hören. Die Erklärung, die Greßmann für diese Erscheinungen bereit hat, ist, wenngleich sicher nicht erschöpfend, dennoch aufschlußreich. Er macht uns nämlich darauf aufmerksam, daß es sich dabei um eine Art der Abwehr handelt, welche der abzuwehrenden Erscheinung vollkommen analog ist. So nennen die Araber das in der Wüste vernehmbare Gestöhne der Dämonen ažif al ǧinn — ein Ausdruck, der auch von Musikinstrumenten gebraucht wird — und vergleichen es je nach der Stärke mit dem Donner, mit dem Klange der Zimbel, mit Paukenschlag, Glockenklang und anderem Getöne. „Der Lärm, den die Ginnen machen, wird durch den Lärm der Menschen vertrieben." Wir kommen noch auf diese homöopathische Methode zurück.

Ein magisches Zeremoniell ist es eher, das bei der Eroberung Jerichos vorzuliegen scheint. Der Lärm der Schalltrompeten ist in der jetzigen Überlieferung ein Moment, das bloß ein Allmachtswunder Jahwes begleitet. Wozu der Lärm? Vielleicht war er ursprünglich eine magische Vorbildung, die das Getöse der einstürzenden Mauern der Festung vorausnimmt. Robertson Smith glaubt, daß das Posaunenblasen im Tempel sich ähnlich aus magischer Anschauung — etwa der Nachbildung des Donners — erklären lasse[1].

Greßmann meint aber, daß auch hier eine ältere Anschauung, wenn auch undeutlich, durchscheine. Das Trompetenblasen habe ursprünglich wohl denselben Zweck gehabt wie etwa das laute Schreien und Rufen der Baalspriester am Karmel[2]: die Gottheit, die viel zu tun hat und am Ende anderswo beschäftigt ist, soll aufmerksam gemacht und herbeigerufen werden. Uns kommt eine so undelikate Art des Sichbemerkbarmachens recht unpassend vor, allein es ist sicher, daß eine ähnliche Tendenz ursprünglich im Gebete lag. Leises Beten ist durchaus eine späte Erscheinung. Als Hanna im Tempel ein leises Gebet spricht, ist dies für den Priester

[1] Robertson Smith, Religion der Semiten. Deutsch von R. Stübe, Freiburg i. B. 1899, p. 175 ff.

[2] I. Könige 18, 28. Greßmann, l. c. p. 9.

etwas so Außergewöhnliches, daß er sie für trunken hält. Ursprünglich gilt im Verkehr mit der Gottheit der Grundsatz: Je lauter, desto besser. Man spricht nicht mit Gott, man ruft zu ihm (קרא), man schreit zu ihm (צעק)[1]. Erst Hosea[2] verwirft neben den Riten des Sichschneidens und -kratzens das Schreien als heidnisch und verlangt ein vom Herzen Rufen nach Gott. Nebenbei bemerkt: der aus dem Mittelalter stammende und in unserer lieben Stadt zu so ungewöhnlicher Popularität gelangte Vergleich, es gehe zu wie in einer „Judenschul", der sich auf die Lautheit und das verworrene Stimmengemenge im Tempel bezog, wird so als historisch bedingt erklärt. Der ursprüngliche Zweck des Betens, das ja eigentlich ein Schreien zu Gott war, ist dem Volksbewußtsein verloren gegangen und bricht nur gelegentlich im Volkswitz durch wie in jener Anekdote, in welcher während des Gottesdienstes am Versöhnungsfeste ein alter Mann einen der Betenden, der sich besonders heftig an die Brust schlägt und besonders laut seine Sündhaftigkeit und seine Reue bekennt, mit den Worten zurechtweist: „Junger Mann, mit Gewalt werden Sie bei dem dort droben nichts ausrichten." Wir müssen zugestehen, daß die Arbeit Greßmanns uns manche Aufklärung bot, uns aber nichts Entscheidendes über den Ursprung der Musik im antiken Judentum gebracht hat.

Vielleicht ist das gegenwärtige Judentum in seinem religiösen Kult aufschlußreicher. Doch da stoßen wir auf ein unerwartetes Hindernis: Pauken und Trompeten, Zither, Flöte, Triangel, Zimbel,

---

[1] Es sei gleich vorweggenommen, daß sich nicht nur die Äußerungen des Gebetes ihrer Form nach im Laufe der Kulturentwicklung ändern, sondern mit ihnen parallel die Äußerungen des Gottes, dem sie gelten. Jahwe spricht anders zu seinen Anhängern der Urzeit, anders zu denen eines verinnerlichten Glaubens. Wenn Jahwe am Sinai dem Volke im brennenden Dornbusch, im Posaunenschall und Erdbeben erscheint, so offenbart er sich dem Elias in anderer Form: nicht in dem starken vernichtenden Winde, nicht im Erdbeben und nicht im Feuer ist der Herr, sondern in dem sanften Säuseln (I. Könige 11—13).

Michael spricht:

„Da flammt ein blitzendes Verheeren
Dem Pfade vor des Donnerschlags;
Doch deine Boten, Herr, verehren
Das sanfte Wandeln deines Tags."

(Prolog im Himmel.)

[2] Hosea 7_{14}.

viele Schlag-, Blas- und Saiteninstrumente, die an den großen Festen des antiken Judentums erklangen und ihre weihevolle Stimmung erhöhten, sie alle sind seit jenem 9. Ab, dem 17. August 70 n. Ch., der für zwei Jahrtausende das Schicksal der Juden entschied, verstummt. Ein einziges Instrument ist dem unglücklichen Volke in die Zerstreuung und die Verdammung gefolgt[1]. Dieses aber ist merkwürdig genug und seine Rätsel sollen uns jetzt beschäftigen. Vorher aber ist es notwendig, darauf hinzuweisen, daß wir das dunkelste Gebiet der jüdischen Liturgie betreten; eine terra incognita, einem Urwald vergleichbar, auch von der Religionswissenschaft ehrfürchtig gemieden, reich an verwirrenden, geheimnisvollen, ja oft unheimlich anmutenden Zügen, aber auch unsere Neugier aufs höchste spannend. Es wird unsere schärfste Aufmerksamkeit erfordern, damit wir uns einigermaßen orientieren.

II. Das Schofar.

Das Schofar ist nicht nur das einzige uralte Instrument, das noch im Ritual des gegenwärtigen Judentums eine Rolle spielt, es ist auch eines der ältesten Blasinstrumente, die die Welt kennt. Professor Steintal hat die Ansicht ausgesprochen[2], das Schofar zeige uns, „daß ganz in unserer Nähe, ich möchte sagen, unter uns sich Dinge finden, die prähistorisch sind".

Man findet das Horn der Antilope, des Urstieres und ausgehöhlte Mammutzähne als Blasinstrumente in prähistorischen Gräbern[3]. Während alle anderen Instrumente technischen Verbesserungen unterlagen, hat das Schofar seine prähistorische Einfachheit und Roheit behalten. Ist schon dieser Umstand hinreichend, um ihm unser Interesse zu sichern, so wird ein zweiter es erhöhen: das Schofar ist kein Musikinstrument, die Realenzyklopädie für protestantische Theologie versichert, „es können auf demselben keine Melodien, überhaupt keine verschiedenen Töne gespielt werden".

---

[1] Auf die Verwendung der Orgel etc. im Reformgottesdienste darf als eine neue, assimilatorische Erscheinung kein Gewicht gelegt werden.

[2] Anläßlich eines Referates über ein gefundenes Schofar in den Verhandlungen der Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1880.

[3] Carl Stumpf, Die Anfänge der Musik, Leipzig 1911, p. 35.

Hipkins vertritt in seinem Werke „Musical Instruments"[1] die Ansicht, daß durch das Blasen des Schofars drei Töne erreicht werden können. Die Gedankenverbindung, die Busch zwischen Musik und Geräusch hergestellt hat, drängt sich hier auf. Wir werden sehen, daß die merkwürdigen Züge, welche diesem uralten Instrument selbst anhaften, nur eine Probe für die vielen und bedeutsamen Rätsel darstellt, die uns seine Funktion im Ritus aufgeben wird.

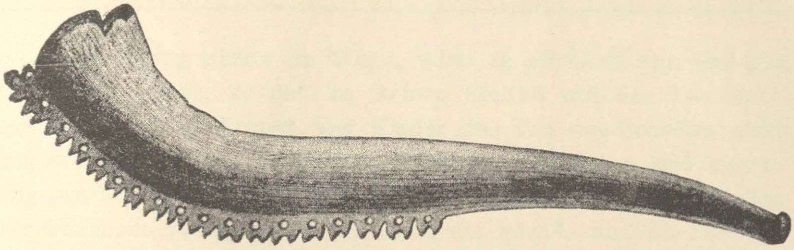
Noch aber sind wir nicht soweit; zuerst müssen wir wissen. was ein Schofar ist und wie es aussieht. Die beiliegende Tafel zeigt drei Exemplare des Schofars, welche eine Vorstellung von dem sonderbaren Instrument geben mögen. Die wesentlichen Merkmale dieses Blasinstrumentes sind seine Form und das Material, aus dem es besteht. Die Form ist immer gekrümmt; das Horn darf von allen Tieren, ausgenommen vom Stier, genommen sein. Den Grund dieser Ausnahme geben der Talmud[2] und der Schulchan Aruch[3] an: es soll vermieden werden, die Erinnerung an jene verhängnisvolle Episode des goldenen Kalbes zu erwecken. Das Gravieren des Schofars ist erlaubt, das Bemalen nicht. Die Mischna Rosch-Haschanah (III, 3) unterscheidet zwei Arten von Schofar: die eine, beim Neujahrsfeste gebraucht, war aus dem Horn eines Steinbockes, des Jaál; das Mundstück war mit Gold bedeckt. Das an den Fasttagen verwendete Instrument war ein Widderhorn, dessen Mundstück mit Silber überzogen war. Das gegenwärtig in der Synagoge verwendete Schofar zeigt keinerlei Schmuck und mit Recht nimmt Adler an[4]: „It probably represents a more ancient form than the instrument described in the Mischnah." Ein Schofar, das gebrochen und wieder zusammengefügt wurde, darf nicht gebraucht werden; doch steht

[1] A. J. Hipkins, Musical Instruments etc., Edinburgh 1888, p. 12. Auch die geringe Zahl der Töne, welche man mit dem Schofar hervorbringen kann, zeugt für sein hohes Alter. Man vergleiche die Angaben Wallascheks (Primitiv Music, p. 151 f.) über die Töne anderer primitiver Instrumente. „An ancient pipe from the stone age (illustrated by Fétis) shows the first-four tones (i. e. one of the equal halves) of the diatonic scala. An instrument from ancient Mexico called by Baker „Schalmei" has the first five tones of the diatonic scale in major . . ." etc.

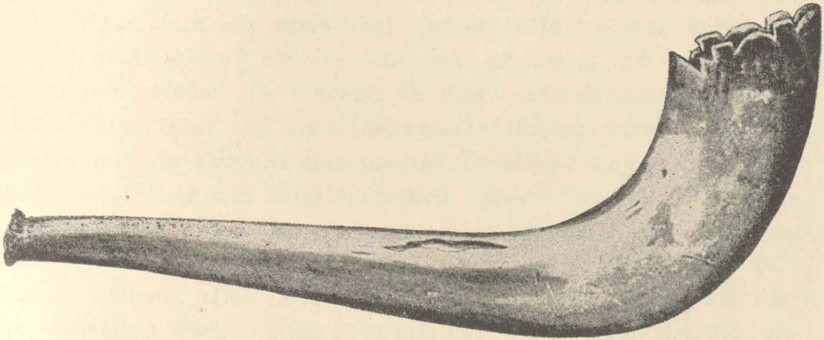
[2] Mischnah Rosch-Haschanah III, 2.

[3] Orach chajim § 586.

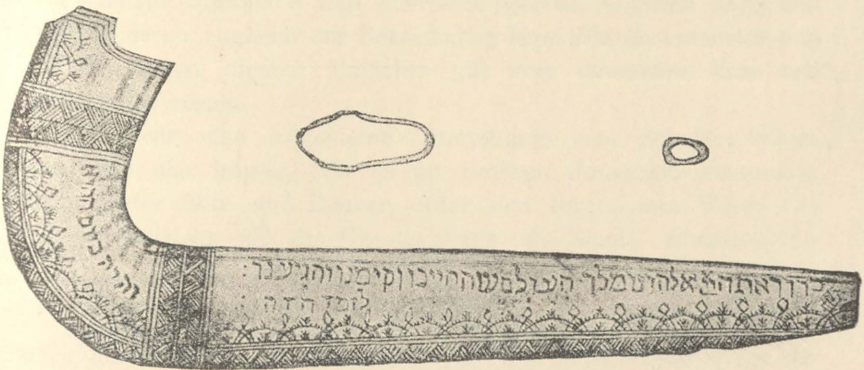
[4] Cyrus Adler, „The shofar its use and origin" in „Annual report of the Smithsonian Institution", 1892, p. 442.



Figur 1.



Figur 2.



Figur 3.

Erklärung der Tafel.

Die Abbildung ist dem »Annual report of the Smithsonian Institution« Jahrg. 1892. S. 440. entnommen. Dort ebenso wie im XI. Bande der »Jewish Encyclopaedia« finden sich weitere Photographien von Schofars.

Figur 1: Schofar der großen Synagoge, Adgate, London.

Figur 2: Schofar, das auf der »Anglo-Jewish Exhibition« ausgestellt war. Vermutlich aus der Zeit vor der Vertreibung der englischen Juden (1290).

Figur 3: Schofar mit Inschriften.

seiner Verwendung nichts im Wege, wenn es ein Loch hat, das gut verschlossen wurde, so daß es keinen Einfluß auf den Ton hat[1]. Ursprünglich sollten Frauen und Kinder den Ton des Schofars nicht hören, doch ist dieses Verbot in Vergessenheit geraten und gegenwärtig warten sie gewöhnlich das Blasen des Schofars ab[2]. Neben dieser krummen Trompete kommt auch die gerade und die Posaune als Blasinstrument im antiken jüdischen Kult vor. Der Unterschied liegt nur in der Form und in dem Stoff, aus dem sie gemacht werden. Das Horn als altes und geweihtes Instrument kehrt als *κερατίνη* und *σάλπιγξ* bei den Griechen, als lituus und buccina bei den Römern wieder. Es besteht die durch mannigfache Anzeichen gestützte Hypothese, daß diese Instrumente sich aus einem einfachen Tierhorn mit der Vervollkommnung der Technik und der Verwendung von Bronze, Silber und Gold entwickelt haben[3]. Das primitive Blashorn, der Vater aller dieser Formen, wich allmählich den besseren Hörnern; es erscheint nur als Schofar und als Signalhorn bei primitiven Völkern. Das Hebräische hat nun zwei Worte für das Horn desselben Tieres queren und jôbel; ursprünglich wurden sie für die Tiere selbst verwendet. In dieser Verbindung ist es interessant, worauf Adler hinweist[4], daß hebräisch queren, englisch horn und lateinisch cornu zugleich zur Bezeichnung eines Blasinstrumentes und eines Tierhornes dienen; ähnliches gilt vom deutschen Horn und französischen cornet.

Nun wir eine allgemeine Vorstellung vom Schofar haben, dürfen wir uns fragen, wie es im antiken Judentum verwendet wurde. Unter Blitz und Donner, unter den furchtbaren Tönen des Schofars vollzieht sich die Gesetzgebung am Sinai[5]. Abraham ibn

[1] Mischnah Rosch-Haschanah III, 6.

[2] Jewish Encyclopaedia XI. Bd., p. 302 f.

[3] Auch die Ägypter kennen ein ähnliches krummes Horn, Chnue mit Namen, das bei Opfern geblasen wurde. Das griechische *κέρας* wurde aus dem Horne eines Auerochsen oder eines ähnlichen Tieres verfertigt. Die oben vermutete Entwicklung des Horninstrumentes wird von Varro (De lingua lat. 5, 117) bestätigt: „ea (cornua), quae nunc sunt ex aere, tunc fiebant e bubulo cornu." Weitere Angaben bei Johann Weiss, Die musikalischen Instrumente in den Heiligen Schriften des Alten Testaments, Graz 1895, p. 92 f. Über ähnliche Instrumente bei den Naturvölkern vgl. Cyrus Adler, p. 448 ff.

[4] p. 450.

[5] Exodus XIX, 19; XX, 18.

Esra glaubt, die Juden hätten bis zur sinaitischen Offenbarung das Schofar nicht gekannt und seien weit mehr durch die ungewohnten Töne als durch das die Offenbarung begleitende Gewitter erschreckt worden. Der Aufruf, das Alarmieren war die Aufgabe des Schofars im antiken Palästina. Sein rauher Schall rief die Gemeinde in die Versammlung; wenn Gesetze, Verordnungen und Institutionen verkündigt werden sollten, rief es die Bevölkerung zusammen. Es verkündet das Jôbeljahr, das ja seinen Namen von dem Horne hat. Der Schofarklang fehlt bei keiner feierlichen Prozession. Als die arôn elohim, die Bundeslade, in die neue Hauptstadt Zion übertragen wurde[1], führten David und das ganze Haus Israel Jahwes Lade unter Jubelklang und den Tönen des Schofars. Als Signalhorn des Wächters kennt es der Prophet Ezechiel[2]: „Sprich zu deinen Volksgenossen und sage ihnen: O Land! So ich über es den Krieg bringe, so nehme die Bevölkerung je einen Mann aus den Grenzgebieten und stelle sie als Wächter. Wenn dieser nun sieht, daß der Krieg dem Lande naht, so stoße er ins Schofar und warne das Volk. Nun, so sich der, welcher den Schofarklang hört, nicht darum kümmert und es kommt der Krieg und er kommt darin um, so trägt er selbst die Verantwortung. Er hörte den Schofarklang, kümmerte sich nicht darum; sein Blut komme über ihn, denn gewarnt hätte er sich ja retten können. Was aber den Wächter betrifft, der den Krieg nahen sieht und nicht ins Horn stoßt, so daß das Volk nicht gewarnt wurde und der Krieg gekommen ist und jemand von ihnen umgekommen ist, und zwar durch dessen Schuld, sein vergossenes Blut fordere ich von dem Wächter." Wie in diesem einfachen Vergleich von so starker Eindringlichkeit verkündet das Schofar auch bei Jeremia die Gefahr[3]! „Es erscholl das Schofar . . . es klopft bang mein Herz, mein Herz; ich kann es nicht beruhigen, denn des Schofars Töne habe ich gehört, meine Seele ist voll von Kriegsgeschrei . . ." In der Bibel hören wir den Schofarklang, das Schmettern des Hornes, die Terûa, im Schlachtgewühl. Hiob spricht in einer Kampfschilderung vom „Kôl Schôfar"[4]. Er dient dazu, den Feind zu erschrecken wie

---

[1] II. Samuel, 6, 15; I. Chron. 13, 7—9.

[2] 33, 1—6.

[3] Jeremia 4, 19—21.

[4] Hiob 39, 24.

der Barditus der Germanen[1]. Die Absicht des Schreckens, der Erschütterung ist es, die am deutlichsten in seiner Verwendung hervortritt, wie schon die oben zitierte Äußerung Ibn Esras angibt. Diese Wirkung des tiefen Erschreckens begegnet uns im Bilde des Amos[2]: „Wird ins Schofar gestoßen in der Stadt, soll das Volk nicht erschrecken?"

Zu Jesaias spricht der Herr[3]: „Rufe mit lauter Kehle, halte nicht zurück; wie ein Schofar erhebe deine Stimme und verkünde meinem Volke seine Missetat." Hier erkennen wir schon eine, wenn auch lose, Verknüpfung des Widderhorns mit der Sünde, eine Verknüpfung, die am deutlichsten in seiner Verwendung am Neujahrs- und Versöhnungstage hervortritt. Übrigens ist die Rede Jesaias, deren Eingang der obige Satz bildet, sicher anläßlich eines Fast- und Sühnenfestes gehalten worden, wie aus ihrem Inhalte hervorgeht. Wir verstehen es auf Grund dieser Verbindung, wenn der Tag des Herrn, der jôm jahwe, das Gottesgericht, das die Propheten ergreifend schildern, immer auch den Schofarklang enthält: „Ein Tag des Schofars und des Alarm ist es für die befestigten Städte und für die Ecktürme", verkündet Zephanja, der Judas Untergang voraussieht[4]. Ebenso kündet Joel den furchtbaren Tag an[5]: „Stoßt in das Schofar in Zion, blaset Alarm auf meinem heiligen Berge; es mögen alle Bewohner des Landes erbeben, denn es kommt Jahwes Tag; wahrlich! er ist nahe." Doch nicht nur der Tag der Vergeltung wird den Ton des Hornes hören, auch der der Auferstehung, der nationalen Auferstehung wird seinen feierlichen Klang vernehmen[6]: „An jenem Tage wird in die große Posaune gestoßen und herbei kommen die Verlorenen im Lande Assyrien und die Verstoßenen im Lande Ägyptens und bücken sich vor dem Herrn."

Der Schofar wurde ferner bei der Krönung eines Königs geblasen. Absalon läßt Kundschafter umherziehen und sagen[7]: „Wenn ihr den Schofarschall hört, so rufet: Absalon ist König geworden

---

[1] Vgl. Richter 7, 18—22.
[2] Amos 3, 6.
[3] Jes. 58, 1.
[4] Zephanja 1, 16.
[5] Joel 2, 1.
[6] Jes. 27, 13.
[7] II. Sam. 15, 10.

in Hebron." Bei der Salbung Salomos wird das Schofar ebenso ausdrücklich erwähnt wie bei der Proklamation Jehus[1]. Die Mannigfaltigkeit der Verwendung des Widderhorns schließt dennoch banale Anlässe seines Blasens aus: immer sind es feierliche Augenblicke des Volkslebens, in denen wir es hören, und auch bei profanen Ereignissen sind es doch nur bedeutsame Situationen, das Toben der Schlacht, die Verkündigung eines Gesetzes, das Nahen einer Gefahr, die es in Funktion treten lassen. Nun mag es uns rätselhaft erscheinen, warum die Verwendung des Instrumentes immer mehr und mehr eingeschränkt wurde, bis es schließlich nur an zwei Festen des religiösen Lebens geblasen wird. Die Auflösung des nationalen Staates kann diese Tatsache nur teilweise erklären; noch im Mittelalter und heute, freilich in sehr eingeschränktem Maße bei den in größeren Massen geschlossenen Juden des Ostens, findet es bei manchen Gelegenheiten Verwendung, da man auch im Alten Testament seinen Klang hörte; es ertönt in Zeiten der Gefahr, wenn ein Feind oder eine Überschwemmung droht; nach dem Talmud auch, wenn ein Schiff dem Versinken nahe ist, wenn eine Hungersnot bevorsteht und der Regen lange Zeit ausbleibt[2]: auch hier ist das Schofar ein Signalinstrument[3]. Immer mehr wird das Schofarblasen für das religiöse Gebiet reserviert.

Außer der Verwendung des Widderhorns an Festtagen spielte es früher noch bei einigen Gelegenheiten eine Rolle, von der sich, wie erwähnt, heute nur noch dürftige Spuren und Überbleibsel bei den Juden Galiziens und Polens erhalten haben, z. B. beim Banne. Der große Bann, der Cherem der Bibel, ist dieselbe Einrichtung wie das Tabuieren der Wilden. Der Talmud kennt die Verwendung des Schofars bei dieser Gelegenheit[4]. Es wird gewöhnlich ein schwarzes Widderhorn dabei geblasen; das jüdische Museum in Budapest enthält ein solches Cherem-Schofar[5]. Die feierliche Zeremonie des großen Bannes besteht aus einer Reihe furchtbarer Flüche, zu deren Unterstützung das

---

[1] I. Könige 1, 34 u. 39 und II. Könige 9, 13.

[2] Tâanith 16ᵇ.

[3] Schulchan Aruch, Orach chajim § 576, 1.

[4] Moëd Kâton 16 und 17.

[5] Ich entlehne diese Angabe wie manche der früher erwähnten Tatsachen dem instruktiven Aufsatze „Das Widderhorn" von Berthold Kohlbach in der „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde", 2. Heft 1916, p. 115.

Schofar diente. In Gutzkows Drama „Uriel Acosta" sehen wir eine solche eindrucksvolle Szene vor uns; in E. P. Orzeskos „Meier Ezofowicz" finden wir eine gute Beschreibung dieser Zeremonie. Vergessen wir nicht, daß dieser große Bann auch im antiken Judentum eine große Rolle spielte und daß Schofarstöße erklangen, als in feierlicher Weise am 27. Juli 1656 einer der größten Geister, die das Judentum der Welt geschenkt hat, von der Synagoge als ein Ausgestoßener und Verfluchter erklärt wurde. Die zweite auffallende Verwendung des Schofars im Mittelalter soll sicherem Vernehmen nach noch vereinzelt im Osten, freilich nur bei berühmten Rabbinern, vorkommen: es ist das Blasen bei Todesfällen. Eisenmenger versicherte, es gebe kein vornehmes jüdisches Leichenbegängnis ohne Schofarblasen. Übrigens wird die Sitte auch vom Talmud bezeugt. Ein ähnlicher Brauch existierte bei den Römern, bei deren Leichenbegängnissen die Tuba geblasen wurde, welche ursprünglich dasselbe war wie das Schofar. Endlich wurde das Schofar auf Grabsteinen in den jüdischen Katakomben gefunden; daneben die Inschrift „Zum ewigen Leben". Also auch bei der Auferstehung wird das Widderhorn geblasen. Derselbe Glaube muß freilich in der christlichen Seele wurzeln, heißt es doch[1]: „Cum tubae terribilis sonitu concusserit orbem exitaeque animae sursum in sua vasa redibunt." F. Nork, der diese Gebräuche erwähnt[2], hat auch eine Erklärung dafür bereit: Die Rabbinen lehren, der Mensch komme dreimal vor das göttliche Gericht: alljährlich am Neujahrs- oder Posaunentag, sogleich nach der Beerdigung und am jüngsten Tage, daher bei diesen Gelegenheiten das Schofarblasen. Wie am Tage des großen Gerichtes über das jüdische Volk erscheint also das Widderhorn auch an den Tagen, da über die Sünden des Einzelnen Gericht gehalten wird. Die Töne dieses eigenartigen Instrumentes erklingen am Tage der nationalen Erneuerung wie an dem der Wiederauferstehung des Individuums.

Nun erst können wir zu der wichtigsten und heute allein noch üblichen Verwendung des Schofars übergehen: zu jener bei den großen religiösen Festen des Judentums. Noch zur Zeit des Heiligtums zu Jerusalem wurde das Widderhorn auch bei der Wasserweihe ge-

---

[1] Thessalier 4, 16; I. Corinther 14, 52.

[2] Etymologisch-symbolisch-mythologisches Realwörterbuch. Stuttgart 1845, 3. Bd., p. 114 f.

blasen[1]. Zur Zeit der Mischnah, also bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. wurde der tägliche Gottesdienst von Schofarblasen begleitet[2]. Im Festritual der heutigen Juden ertönt das Schofar am siebenten Tag des Laubhüttenfestes oder Sukkoth (Hos'hana Raba) während des ganzen Monats Elul, doch wechselt dies je nach dem Grade des Konservativismus der Gemeinde. In manchen Gegenden fällt das Blasen bei diesen Gelegenheiten aus, doch es ist das Charakteristische des Neujahrstages, an dem mehrere Male das Schofar geblasen wird und ein wesentlicher Zug im Ritual des Jôm-Kippûr, an dessen Ende das Schofar ertönt. Speziell die Rosch-Haschanahfeier ist ohne solche Zeremonie einfach unmöglich und würde ohne sie ihren Sinn verlieren. Merkwürdig wortkarg und doch bedeutungsvoll äußert sich die Heilige Schrift über die Rolle des Schofarblasens an diesem Tage[3]: „Im siebenten Monat, am ersten des Monats, sei euch ein Ruhetag, ein Gedenktag des Hörnerschalles, ein heiliger Tag." Das Neujahrsfest hatte im antiken Judentum lange nicht jene Bedeutung, die es für das mittelalterliche und erst recht für das moderne gewann. Gewiß aber stand das Schofarblasen nicht in seinem Mittelpunkte. Nach einer Vermutung Kohlbachs[4] hat das Blasen an diesem Tage vielleicht bloß den Zweck, auf das in diesem Monate fallende Versöhnungsfest aufmerksam zu machen[5]: „Das ‚sichron terûa', der Gedenktag des Hörnerschalles, sollte bloß den Volksbußetag einläuten." Dagegen kann man freilich geltend machen, daß das Versöhnungsfest vermutlich erst nach Esras Restauration der jüdischen Gesetzgebung eingeführt wurde und daß eine solche Verwendung des Widderhorns sonst nicht bezeugt ist. Der Ausdruck „Tag des Hörnerschalles" muß sich auf etwas anderes beziehen. Vielleicht ist es richtiger, die steigende Bedeutung des Schofars für dieses Fest mit dem Wegfall des Opfers in Zusammenhang zu bringen. Während des ganzen Monates Elul wurde, wie erwähnt, am Schlusse des Morgengebetes das Widderhorn geblasen, was auch oft damit erklärt

---

[1] Auf die Verwendung des Schofars bei der Wasserweihe gehe ich in dieser Abhandlung nicht ein, weil diese Zeremonie einer besonderen Erklärung bedarf, die ich anderorts geben werde.

[2] Lipmanns-Hellers Kommentar zur Mischnah Tâmid 3, 8.

[3] Lev. 23, 24. Ähnlich die Stelle Num. 29, 1.

[4] Das Widderhorn p. 118.

[5] Das Widderhorn, p. 119.

wird, daß das Volk dadurch auf die nahen, großen Festtage im Monat Tischri, das Neujahrs- und Versöhnungsfest, vorzubereiten war. Diese besondere Vorbereitung würde ein Pendant etwa zu jener Maßregel des Synhedrions bilden, welche im Talmud erwähnt wird[1]; dieses schickte nämlich im Monate Elul Boten aus, um Israel frühzeitig an das Nahen des Neujahrsfestes zu mahnen. Wir werden freilich einen leisen Zweifel, ob eine derartige extreme Gedächtnisschwäche der Juden in bezug auf ein Datum wirklich den letzten Grund zu einer solchen Verfügung bildet, nicht leicht unterdrücken können. Wenn es richtig ist, daß es sogar Gemeinden in Deutschland gab, in denen das Schofar im Monate Elul nicht bloß beim Morgengebete, sondern auch abends geblasen wurde[2], die Gläubigen also täglich zweimal an die bevorstehenden Feste erinnert wurden, so wird unsere Verwunderung über eine so abnorme Vergeßlichkeit nur noch steigen.

Das Schofarblasen steht im Mittelpunkte des Gottesdienstes am Rosch-Haschanahfeste. Teile der Liturgie beziehen sich direkt auf dieses Zeremoniell. So die Hymne Adonai bequol schofar, in welcher die Erlösung Israels aus dumpfer Knechtschaft unter dem Schall des Schofar gefeiert wird. Es ist schwierig, dem Uneingeweihten eine Vorstellung von dem Zusammenhang, in welchen das Schofarblasen innerhalb des Festrituals eingereiht ist, zu geben; vielleicht noch schwerer, die Wirkung dieses uralten Instrumentes auf die Gläubigen zu schildern. Das Blasen des Widderhornes im Morgengottesdienste ist in innigster Verknüpfung mit einer Einlage, die jetzt im Vormittagsgebete (Muszaf) steht: der von Gebeten und Reflexionen unterbrochenen drei Gruppen von je vier Tönen: des sogenannten Malchiot (Anerkennung Gottes als Herrn und Königs der Welt) des Sichronot (Erinnerung an den Bund Gottes und die Opferfreudigkeit Abrahams sowie die Opferung Isaaks) und des Schofaroth (Rolle und Verwendung des Schofar). Nach jeder dieser drei Reflexionen ertönt das Schofar gleichsam als Abschluß. Nach dem Ende des Vormittaggottesdienstes bleiben die besonders Frommen noch in der Synagoge und hören nochmals dreißig Schofartöne an, doch diesmal ohne begleitendes Gebet. Nach Angabe des

---

[1] Rosch Haschanah, Mischna 3.

[2] Nach Moses Isserle, Schulchan Aruch, Orach Chajim § 581, Note.
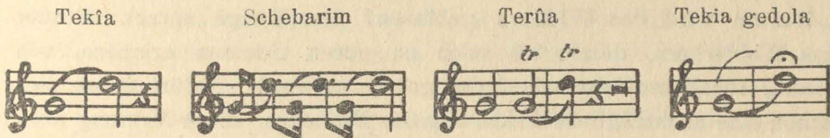
Talmuds gehört der Festritus des Schofarblasens eigentlich nur in den Rahmen des Morgengebetes; einmal aber hielten die Römer das Blasen für ein Zeichen des Aufruhrs und deshalb wurde das Schofarblasen nun in eine späte Vormittagsstunde verlegt, in der kein Zweifel über seine Tendenz entstehen kann[1]. Man muß sagen, daß diese Erklärung keineswegs plausibel scheint: fest steht nur, daß das Widderhornblasen jetzt aus seinem Zusammenhang gelöst ist. Was die Wirkung dieser Zeremonie auf die Gläubigen anlangt, ist ihre Intensität bei der breiten Masse des Volkes schwer zu überschätzen. Allgemein wird der Klang dieses uralten national-religiösen Instrumentes mit so großer Spannung erwartet, sein Erschallen mit so tiefer und aufrichtiger Erschütterung und Zerknirschung angehört, daß diese starken Affekte der sie auslösenden Tonreihe durchaus unangemessen sind. Von der Bedeutung des Ritus im Seelenleben des Volkes zeigt es, daß häufig bis zum Schluß des Schofarblasens gefastet wird. Man muß einmal, um diese Wirkung abzuschätzen, die betende Menge gesehen haben, wie sie atemlos dem Rabbiner lauscht, der vor dem Blasen den Segen spricht: „Gelobt sei der Herr unser Gott, der König des All, der uns geheiligt mit seinen Vorschriften und uns befiehlt, den Ton des Schofars zu hören." Auf dem Almemor, in den Gebetmantel gehüllt, bläst nun der Rabbiner in drei Gruppen (12 + 9 + 9) das Schofar, um, wie ein kabbalistisches Werk sagt[2], „den Satan zu erniedrigen". In feierlichem Schweigen hört die Menge, die sonst mit ihrer Stimme Kraft im Gebete keineswegs sparsam ist, diese Töne und atmet erleichtert auf, wenn ohne jede Stockung, rein und klar das Blasen des Schofars vor sich gegangen ist. Denn wenn der Bläser stockt, die Töne nicht hell und rein klingen, dann ist nach der Volksmeinung der Satan daran schuld und es ist ein böses Omen dafür, daß im kommenden Jahr Seuchen, Hungersnot oder Pogroms die Gemeinde ereilen werden. Es ist lange her, daß ich die Töne des Schofars nicht gehört hatte, und als ich kürzlich, eben im Interesse dieser Arbeit, das Schofarblasen an einem Neujahrstage hörte, konnte ich mich nicht völlig der Erschütterung entziehen, welche diese vier rohen, angstvoll sich brechenden, stöhnenden, aufschmetternden und lang

---

[1] Vgl. Ismar Eltbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1913, p. 140.

[2] Schnê lûchoth haberith 17[b].

aushallenden Töne auslösen — ich wage nicht zu entscheiden, ob der Grund darin lag, daß ich an diesen Klang von Jugend an gewöhnt, oder daß eine allgemein-menschliche Wirkung vorliegt. Für das letztere würde sprechen, daß Christen, die es zum erstenmal hörten und denen die Riten des Festes sowie die Bedeutung des Widderhornblasens völlig unverständlich sind, bezeugten, eine ähnliche Affektwirkung verspürt zu haben. Wie dem auch sein mag, wir stehen hier wieder vor einem Rätsel, das die früher erwähnten rätselhaften Züge zu komplizieren scheint. Kann der ungewöhnlich starke Affekt in den drei Tönen begründet sein, die das Schofar erschallen läßt? Die drei Arten von Tongruppen, die nur durch den Wechsel des Rhythmus unterschieden sind, haben im Ritual verschiedene Namen: Tekîa (langer Stoß), Schebarîm (Brechung), Terûa (Schmettern oder Tremolo). Eine vierte Gruppe Tekîa gedola ist nur eine lange Tekîa, von dieser Urform durch eine lang getragene Quint unterschieden. Ich setze für Musikkundige die Grundformen hieher:



Diese höchst primitiven, langgezogenen, abrupten und vibrierenden Tonvereinigungen können unmöglich das Geheimnis ihrer Wirkung in sich tragen: das mißlungenste unter den Werken unserer musikalischen Neutöner beschämt sie an Kompositionskunst und musikalischem Wert. Der Schofarklang ist einem Stiergebrüll ähnlicher denn einer musikalischen Darbietung. Es bleibt also nur die Erklärung übrig, daß die durch diese Töne erschütterten Zuhörer eine affektive Verknüpfung zwischen dem Klang des Schofars und uns unbekannten Inhalten, etwa alten Ereignissen und Erlebnissen unbewußt vornehmen. Dies ist ja keineswegs ein seltener Fall: der Kuhreigen erweckt das schmerzliche Heimweh des Schweizers und jeder von uns kennt wohl ein Musikstück, das, obwohl wertlos, ihm doch lieb ist, weil es mit Stücken seines Gefühlslebens verbunden ist. Der Talmud und die offizielle Überlieferung konstatieren einen Zusammenhang des Schofarblasens mit dem Opfer Isaaks, ja führen seinen Ursprung auf das Horn jenes Widders, der damals an Stelle

des Jünglings geopfert wurde, zurück. Sollte das Hornblasen etwa ursprünglich das Geblöke dieses Widders bedeuten? Was aber könnte das für einen Sinn haben und warum die mächtige Gefühlswirkung? Was so viele ergreift, müßte doch, sollte man meinen, starke Gründe haben, über die mancher sich im klaren ist. Doch wenn wir die Gläubigen fragen, geben sie nur unklare oder ausweichende Antworten; offenbar sind sie selber sich über die Ursache ihrer psychischen Erschütterung beim Hören des Schofars nicht klar.

Vielleicht erhalten wir Auskunft, wenn wir dem Vorstellungskreis, dem das Schofarblasen speziell in diesem Ritual angehört, nähertreten. Wie wir wissen, bringt der Talmud[1] das Instrument mit der Erzählung von der Opferung Isaaks, der sogenannten Akêda[2], in Verbindung: „Und es erhob Abraham seine Augen und er schaute; siehe ein Widder war verstrickt im Gestrüppe mit seinen Hörnern; da ging Abraham hin, holte den Widder und brachte ihn zum Opfer anstatt seines Sohnes." Rabbi Ababa tradiert nach dem Talmud[3]: „Warum wird das Widdern geblasen? Der Ewige sprach: Stoßet ins Widderhorn, damit ich mich zu euren Gunsten erinnere, wie Isaak, Abrahams Sohn, als Opfer gebunden ward." Natürlich ist dies schon eine nachträgliche Erklärung des Brauches. Diese Meinung aber kehrt im Muszafgebet des Neujahrsfestes wieder und ist weit verbreitet. Ein anderer Rabbi, Jôschia mit Namen, wirft im Talmud die Frage auf[4], es heißt: „Heil dem Volke, das des Hornes Klang versteht[5]." Verstehen denn die übrigen Völker nicht Alarm zu blasen? Welch mannigfache Blasinstrumente haben sie! Wieviele buccinae, wieviele Salpinges! Und du verkündest: Heil dem Volke, so des Hornes Klang versteht? Doch der Umstand ist der, daß Israel es versteht, wie es mittels des Schofarklanges die Gnade seines Schöpfers erwirken kann. Gott erhebt sich von seinem Richterstuhle und begibt sich zum Throne der Gnade und Barmherzigkeit rührt ihm das Herz; er verändert das Maß des strengen Richters in das Maß der Gnade." Das Horn, das also durch die Erinnerung an die Akêda

[1] Rosch Haschanah 16ᵃ.
[2] Gen. 22, 1—12.
[3] Rosch Haschanah 16ᵃ; Genesis rabba § 56 und Leviticus rabba p. 29.
[4] Leviticus rabba § 29; Talmud Rosch Haschanah 16ᵇ.
[5] Psalm 89, 16.

Gott an die Opferfreudigkeit des Erzvaters mahnt, erwirkt gerade dadurch die Gnade des Herrn. Freilich werden hinter dieser künstlichen und, wie wir zugestehen müssen, sehr scharfsinnigen Auslegung, deren verborgener Sinn uns noch beschäftigen soll, Züge einer anderen, primitiveren und roheren Auffassung sichtbar, wenn wir in Leviticus rabba § 29 lesen: „sie verstehen es, sich ihren Schöpfer gefügig zu machen durch das Schofarblasen." Ähnlich heißt es im Morgengebete des Neujahrstages: „Mit dem Schofar will ich ihm überreden, aufs Knie vor ihm fallend" und in der Vormittagsandacht (Muszaf):

„Mit dem Gebete zugleich erheben wir das Schofar, um dich, Allmächtiger, damit flehend zu überreden." Hier erscheinen die Schofartöne als Mittel zur Beschwichtigung Gottes ohne die Beziehung auf jenes Opfer.

Der Sohar erklärt[1], beim Erschallen des Schofars ändert Gott sein Verdammungsurteil über Israel in Begnadigung; das Wichtigste am Schofarfeste sei, daß der Blasende die Töne verstehe, nicht aber, daß er des Blasens kundig sei. Die Aufgabe des Schofars ist also, Gottes Zorn über das sündige, aber bereuende Volk zu lindern, ihn zur Gnade zu bewegen. Eine andere, angeblich[2] spätere Erklärung geht von der Verwendung des Widderhorns gerade am Neujahrstage aus: dieser ist nämlich der Tag des Gerichts, an welchem Gott bestimmt, wer im kommenden Jahre sterben soll[3]. Im babylonischen Talmud nun lehrt Rabbi Jiskaq[4], man blase am Rosch-Haschanah das Schofar, um den Satan zu verwirren. Die Theologen bemerken, es sei klar, daß hier eine sehr späte Vorstellung vorliege, denn erst zur Zeit der Abfassung des Hiob[5] dringe die Figur des Satan in die religiöse Gedankenwelt des Judentums ein. Doch wird man gegenüber dieser Zeitbestimmung Vorsicht üben müssen, denn eine ähnliche Figur ist ja oft vorgebildet durch die vielen Dämonengestalten, die, aus der vormonotheistischen Periode stammend, im Volksglauben fortwirkten. Wenn nun im Talmud berichtet wird, der erste Ton des Widderhorns verwirre den Satan, der zweite aber beraube ihn dermaßen

[1] Der Sohar, ed. Smyrna 1862. Bd. VI, Num. p. 298[b].
[2] Vgl. Kohlbach, Das Widderhorn, p. 122.
[3] Rosch-Haschanah I, 1.
[4] Rosch-Haschanah 16[b].
[5] Hiob 1, 6—12 und 2, 1—5.

die Besinnung, daß er mit seiner Anklage nicht herauskommen könne, so erscheint hier wie im Buche Hiob der Satan als Ankläger. Am Neujahrstage räumt nach dem Sofar Gott dem Ankläger das Recht ein, alle Erdenbewohner vor Gericht zu laden und dieser Tag ist bestimmt, damit Satan an ihm Gott alle Rechtssachen auf der Welt vorlege[1]: „Außer dem Ankläger sind zwei Notare um Gott . . . Doch noch ist es Zeit zur Umkehr. Wenn der Sünder bereut, zerreißt Gott das Urteil und fragt: wer mag irgend einen Milderungsgrund für den Sünder anführen? . . . Da ertönt das Schofar und findet einen Widerhall im Himmel. Wenn nun die beiden Töne erschallen, verwirren sich sofort alle Anklagen, welche jener Ankläger vorbringt. Gottes Zorn legt sich, es freut sich sein Herz und ist voll des Erbarmens" (199 a). „Rosch Haschána ist der Tag des Gerichts und die Verleumder treten gegen Israel auf"; wenn das Echo des Schofars auf Erden, der Schofar im Himmel, erschallt[2], „hallt ein solcher Ton, der einheitlich harmonisch (sic!) ist und Gnade erweckt; er vernichtet die Vertreter der Anklage so, daß sie an diesem Tage nicht mehr zu Worte kommen; wenn nun das Erbarmen sich regt, entzünden sich alle Lampen im Himmel, von dieser und jener Seite". Diese Ansichten, weitausgesponnen und phantastisch weitergeführt, finden weite Verbreitung namentlich in jenen Kreisen, welche der Kabbala anhängen. Die jüdische Mystik hat sie aufgenommen und der Sohar sowie der Schelach (Abkürzung für den Titel eines kabbalistischen Hauptwerkes „Schnê luchoth haberith = die beiden Gesetztafeln des Jesaja Hurwitz) haben die drei Schofartöne zu Objekten weithergeholter geheimnisvoller Beziehungen zu Gott gemacht. In einem mittelalterlichen kabbalistischen Werke wird empfohlen, vor dem Schofarblasen andächtig die Worte קרעש „o vernichte den Teufel" zu sagen. In die beiden Worte aber soll man den Gottesnamen יהיה einflechten, wodurch angeblich die Wirkung des Gebetes verstärkt wird. Diese Aufgabe, den Satan zu verwirren, zeigt sich im Schofarblasen von einer zweiten Seite.

Wir wissen bereits, daß während des ganzen Monats Elul, der dem Rosch Haschanah vorausgeht, das Widderhorn geblasen werden soll. Die eine Tendenz dieser Einrichtung, Israel auf den kommenden

[1] Sohar. Ra'ajah mehêmna zu Leviticus 23, 4. Buch, p. 196[b] und f.
[2] Sohar 6, Bag rag 297[b].

großen Tag vorzubereiten, wird nun mit der anderen, den Satan zu verwirren, verquickt. So äußert Jakob ben Ascher (genannt Tûr[1]): „Der Schofar wird darum alljährlich im Monate Elul geblasen, um Israel an Buße und Umkehr zu mahnen; anderseits auch, um den Teufel irrezuführen." In dem berüchtigten, 1724 erschienenen Buche „Jüdisches Zeremoniell etc." des Paul Christian Kirchner finden wir in anschaulichen Worten den Betrug an dem Satan, wie er in jener Zeit im Volksglauben verbreitet war, dargestellt[2]; „Weil aber die Juden vorgeben/ daß GOTT der HERR an diesem Tag ein großes Gericht halte/ und nach der Beschaffenheit der Sache die Menschen entweder unter die Gerechten oder Gottlosen schreibe/ sich auch fürchten/ es möchte sich der Teufel dabei einfinden/ und wegen ihrer Sünden sie/ wie jenesmals den Hiob/ vor GOTT verklagen/ so wollen sie ihm damit eine Nase drehen/ und mit diesem Blasen dreißig Tag/ und also schon an/ des Monats Elul anfangen/ damit er nicht wissen soll/ wann eigentlich der Neu-Jahrs-Tag ist. O tummer Teufel/ der du dich auch in Sachen/ so jedermann wissen kann/ so schändlich mußt betrügen lassen. Wiewol andere eine vernünftige Ursache vorzugeben wissen/ wann sie sagen/ daß solches darum angestellt sei/ damit sie sich der herannahenden Buß-Zeit erinnern/ und sich gebührlich dazu bereiten." Überblicken wir die dem Volke bewußte Funktion des Widderhornblasens, so wird sie sicher nicht den Eindruck der Einheitlichkeit machen.

Wir haben gesehen, wie die jüdische Mystik, an unscheinbare Anfänge anknüpfend, zu immer komplizierteren Spekulationen über das Schofarblasen gelangte. Das offizielle Judentum, in seinen Rabbinern und Gelehrten repräsentiert, war ebenfalls nicht bei der Anschauung der Erinnerungsaufgabe des Schofarblasens stehengeblieben: es sah in dem alten Brauch immer höhere Absichten, unterlegte ihm einen immer sublimeren Sinn, glaubte in ihm die verschiedenartigsten Aufgaben erfüllt zu sehen. Wir stehen erstaunt vor einer verwirrenden Vielfältigkeit moralisierender und theologisierender Anschauungen, die das Schofarblasen betreffen. Es sei als Probe solcher imponierender symbolischen Deutungskunst in Kürze angeführt, was nach der Angabe des orthodoxen Judentums die

[1] Ed. Frankfurt a. Od. 1717, p. 216.

[2] Kirchner, p. 111.

Bedeutung dieser liturgischen Handlung sein soll. Die folgenden Angaben entlehne ich dem weitverbreiteten Buche „Festgebete der Israeliten" von Dr. Michael Sachs[1]: „Das Instrument selbst, das Widderhorn, tritt in Verbindung mit der Opferung Isaaks und wird durch den Widder, der für den schon zum Tode bereiten Erzvater eingetreten, die Beziehung auf jenen großen Akt der Gottergebung Abrahams, der das Teuerste zu opfern bereit war, so wie auf die segensvolle Verheißung Gottes nach jener schweren Prüfung nahegelegt." Das Schofarblasen wird ferner zu einem bedeutsamen Zeichen, das Gott am Jahresbeginn eingesetzt. Da der Hornklang auch dort nicht fehlt, wo die Erlösung des Judentums, seine Wiederbelebung und Erneuerung von den Propheten verkündet wird[2], „so greift der Schofarklang in die wunderbare Vergangenheit Israels zurück und in seine ideale Zukunft voraus und er wird gleichzeitig ein Ruf der Erinnerung und Hoffnung." Da das Schofar bei der Einsetzung und Huldigung der Könige in Israel vernommen wurde, so erscheint es als Huldigung für den Herrn und König der Welt am Jahresbeginn. Aber auch der merkwürdig angstvolle und stöhnende Ton dcs Instruments hat seine Symbolik gefunden. Er ist ein Weck- und Mahnruf an das in sündigem Weltwesen eingeschlafene Gewissen zur Reue und Ermunterung. Maimonides, einer der bedeutendsten Religionsphilosophen des Judentums, erklärt: „Wiewohl das Blasen auf dem Schofar am Jahresbeginne ein biblisches Gebot ist, so enthält es doch die Andeutung: ihr Schlafenden! wachet auf aus dem Schlafe und ihr Betäubten, raffet euch auf aus eurer Betäubung. Prüfet eure Lebenswerke und kehret reuig zurück . . . Blicket nach euren Seelen und bessert euren Wandel und eure Werke. Verlasse jeder von euch seinen sündigen Weg und seine unfrommen Gedanken." So mahnt der Schofarton zur Vorbereitung auf den Tag der Sühne und wird gleichsam zur Anwendung des Prophetenwortes, das zunächst im engen Sinne gesprochen wurde: „Wird wohl das Schofar in der Stadt geblasen, ohne daß das Volk erschreckte?" (Amos 3, 6.) Das Schofar als Signal mahnt nun als Zeichen der herannahenden Strafe wie beim Tag des Herrn zur Umkehr. Mit dem Krieg und Kampfe, in dem das Horn nach dem Bibelworte erschallte, trat

---

[1] Berlin 1864, Rosch Haschanah, I. Teil, 5. Aufl., p. 174.
[2] Sachs, P. 175.

nach Sterns Auslegung „in leichte Verbindung die Anschauung von dem Ringen und Kämpfen mit dem Sündigen im Menschen". Was doch alles diese drei Töne bedeuten! „Geschichte und Leben, Vergangenes und Zukünftiges, Nationales und Religiöses, Erhebendes und Niederbeugendes, die Hinweisung auf die Erhabenheit Gottes wie auf die Sündigkeit des Menschen, alle diese verschiedenen Seiten und Gegensätze traten in dem Schofartone den Weisen des Midrasch, den Auslegern und Deutern des göttlichen Gesetzes heraus." So wird dieser Ton zur ernsten Mahnung, einen neuen Lebensabschnitt zu beginnen. Stern schließt seine Erläuterung mit den bedeutungsvoll klingenden Worten: „Es darf auch jetzt die uralte Stimme zur Erinnerung, d. h. zur Einkehr ins Innere, zur Verjüngung und Erneuerung geistigen Lebens und religiöser Innigkeit, zur Mahnung an die ewigen Pflichten gegen einen heiligen Bund, an eine hohe Vergangenheit und eine hehre Zukunft dienen . . ." Der erste Eindruck einer solchen Erklärung wird sicherlich in dem Ausspruch zusammengefaßt werden können: Weniger wäre mehr. Die Vereinigung der verschiedensten und heterogensten Bestandteile kann unmöglich in der ursprünglichen Anlage des Brauches begründet sein: Jahrtausende haben daran gearbeitet. Ferner erkennt man sofort daran, daß z. B. aus der Erinnerung an das Widderhorn bei der Opferszene Isaaks eine Einkehr ins eigene Innere, aus dem wirklichen Kampf mit realen Feinden ein Kampf mit der Sünde, aus der nationalen Wiederaufrichtung des Judentums eine Erneuerung religiöser Innigkeit gemacht, daß hier ein Musterbeispiel sogenannter „anagogischer" (Silberer) Deutungskunst vorliegt. Diese hat den ursprünglichen Sinn des Rituals völlig verdrängt und es benützt, um darin den Ausdruck hochentwickelter religiöser und ethischer Gefühle und Gedanken wiederzufinden. Aus drei primitiven, rohen Tönen des Schofars ist so eine polyphone Symphonie geworden, die alles einschließt, was das Wesen der Religion ausmacht.

Neben dem Neujahrsfeste fällt nur auf die Verwendung des Schofars am Versöhnungstag im gegenwärtigen Ritual ein besonderes Gewicht. Zum Abschluß der Feier erschallt ein einziges Mal ein langgezogener Ton (Têkia) im Sinne des Ite missa est[1]. Dieses Hornsignal soll auch bedeuten, daß nun die Glorie Gottes, die Schechina,

[1] Schulchan Aruch, Orach Chajim, § 623' Note.

die an der Versammlung teilgenommen hat, in den Himmel zurückkehre[1]. Die Kabbala freilich faßt die Têkia nach dem Schlußgebete (Neila) anders auf: „der Ton mahnt an die Verheißung Jesaias[2], daß Gott in seiner Liebe und Gnade Israel erlösen werde[3]". Dieser Volksglaube, daß überhaupt das Ertönen des Widderhorns mit dem Ankommen des Messias sowie mit der Auferstehung in Verbindung steht, hat sich mit erstaunlicher Hartnäckigkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Man beruft sich dabei gerne auf Jesaias: „Und an jenem Tage, da wird ins große Horn gestoßen und es kommen, die sich verloren im Lande Assur und die verstreut sind im Lande Ägypten, und verbeugen sich vor Jahwe auf dem heiligen Berge zu Zion."

Ich weiß nicht, wieweit es mir gelungen ist, Wesen und Aufgabe des Schofars darzustellen, allein ich darf versichern, daß es überhaupt keine leichte Aufgabe ist, Klarheit über diesen Gegenstand zu erlangen, über den sich in der jüdischen und nichtjüdischen Literatur die widersprechendsten und verworrendsten Anschauungen finden.

III. Ein Weg zur Deutung.

Wenden wir uns den vielfachen Fragen zu, welche uns der Ursprung und die Verwendung dieses merkwürdigen Instrumentes aufgeben, so sehen wir uns in eine eigenartige Situation versetzt: wenn die kabbalistische und rabbinische Auslegung uns eine Fülle von Erklärungen der verschiedensten Art bot, so befleißigt sich die Wissenschaft, insbesondere die Religionswissenschaft einer so großen Vorsicht, daß sie uns fast völlig im Stiche läßt. Nicht etwa, daß es an Untersuchungen über das Schofar fehlt: die Jewish Encyclopaedia bringt darüber in ihrem IX. Band einen großen und instruktiven Artikel, der alles Wesentliche über die Formen und die Verwendung des Instrumentes enthält. Cyrus Adler hat in dem „Annual Report" der „Smithsonian Institution" einen Aufsatz „The shofar.— its use and origin" veröffentlicht, der manches Beachtenswerte enthält. Dieser Forscher vergleicht das Schofar mit den Signalinstrumenten der Naturvölker, die von ähnlicher Beschaffenheit sind. Er behauptet

[1] Anmerkung des David Halêvi.

[2] Jesaias 63, 9.

[3] Sohar, 6. Bd., p. 510ᵃ.

auch beiläufig, der geheiligte Charakter des Schofar „may be connected with sacrificial use made of the goat" — freilich, ohne in Details einzugehen und ohne uns den Weg zu zeigen, der zu dieser Annahme führt. Das sagt ja schließlich der Talmud auch, nur mit ein bißchen anderen Worten; es darf nicht den Anspruch erheben, eine wissenschaftliche Erklärung genannt zu werden. Berthold Kohlbachs Beitrag „Das Widderhorn" liefert keine Erklärung: ebensowenig die sonst aufschlußreiche Arbeit von Scheftelowitz „Das Hörnermotiv in den Religionen" im XV. Bande des Archivs für Religionswissenschaft, auf die wir noch zurückkommen. Diesen unzulänglichen Versuchen reihen sich die das Widderhorn betreffenden Artikel und Bemerkungen in Zeitschriften, Lexiken, Realenzyklopädien und religionsgeschichtlichen Werken an[1]. Das Studium der fachwissenschaftlichen Literatur führt zu einem betrübenden Resultate: einer Überfülle von Material steht eine erschreckende Unklarheit über den Ursprung und die Motive der Verwendung des Schofars gegenüber. Sollte das Ergebnis dieser Arbeit der Kritik nicht standhalten, so wird sie vielleicht das bescheidene Verdienst für sich beanspruchen dürfen, die Aufmerksamkeit darauf gerichtet zu haben, daß hier ein Problem ist, und zwar ein solches, dessen Bedeutung für die Kulturgeschichte im allgemeinen ebenso groß ist wie für die Religionswissenschaft, Ethnologie und Kunstgeschichte im besonderen — um von der Völkerpsychologie zu schweigen.

Im folgenden wird die Psychoanalyse zur Aufklärung dieses Problems herangezogen werden; dabei wird besonders darauf geachtet werden, die Verwertung der psychoanalytischen Resultate auf das Möglichste einzuschränken und nur ihre Methode anzuwenden, die sich oft an ähnlichem Material bewährt hat.

* * *

Die Aufrichtigkeit gebietet, einzugestehen, daß die erste und entscheidende Aufklärung über das Schofar mir nicht aus dem so reichen Material selbst erwachsen ist, sondern aus dem Befremden über einige Bibelstellen. Diese Stellen finden sich in dem an allerlei

---

[1] Es darf von der Zahl der zitierten Werke nicht auf das vom Autor durchgearbeitete Material geschlossen werden, da hier nur solche Arbeiten genannt werden, die tatsächlich Neues und Wesentliches über das Schofar bringen.

fragwürdigen Zügen reichen 19. Kapitel des Exodus, das die Einleitung zu einem bedeutungsvollen Stück des Pentateuchs bildet: zu jener großen Brith am Berge Sinai zwischen Gott, Moses als Mittler und dem jüdischen Volke. Als die Juden sich drei Monate nach dem Auszuge beim Berge Sinai lagerten, befahl der Herr Moses, den Berg zu besteigen, und verkündete ihm[1]: „Und nun, wenn ihr höret auf meine Stimme, so sollt ihr mein eigenes Volk sein von allen Völkern, denn mein ist die ganze Erde." Da der Führer nun dem Volke dies verkündet und dessen Bereitwilligkeit dem Herrn gemeldet hat, spricht dieser: „Ich werde nun zu dir kommen in einer dichten Wolke, damit das Volk höre, wenn ich mit dir rede und dir vertraue." Nun folgen Verbote für das Volk, sich dem Berge zu nähern; Schranken um ihn sind zu ziehen: die uralte Vorstellung des Tabu der Gottheit und ihres Sitzes taucht auf. Wer den Berg berührt, ist des Todes. „Erst wenn das Horn lang ertönt, dürfen sie auf den Berg steigen." Diese letzte Stelle nun, 19, 13, ist in mancher Hinsicht merkwürdig. Sie steht, wie die Textkritik konstatiert, ganz zusammenhangslos da und will sich in keine der drei Quellenschriften, aus denen die Sinaiperikopen entstanden, fügen, denn nirgends ist sonst von einem Blasen des Widderhorns die Rede und nirgends ist das Volk so weit an den Vorgängen beteiligt, daß es auf den Berg steigt. „Am nächsten", behauptet Baentsch in seinem kritischen Kommentar[2], „liegt die Annahme, daß es einer älteren Gestalt der Horebtradition angehört." Baentsch schreibt also diesen vereinzelten Satz einer Quelle E^1 zu, die übrigen, zwischen welchen er steht, einer Quelle E^2. Haben wir konstatiert, daß der Satz aus einer älteren Tradition hier eingedrungen ist und nun unorganisch inmitten einer jüngeren Überlieferung verwirrend wirkt, so ist damit doch noch lange nicht alles geklärt. Baentsch wirft zu Recht die Frage auf: „Wer das Signal geben soll, Gott oder Moses oder ein anderer, bleibt unklar." Wir meinen mit unserem beschränkten Laienverstand, am nächsten liege, daß Gott das Signal gibt; er verbietet und erlaubt ja das Besteigen des Berges; das Blasen käme doch einer Willensäußerung Gottes gleich. Demgegenüber wird man freilich auf dem Wortlaute bestehen, der nichts von einem

[1] Exodus 19, 5.

[2] Baentsch, Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen 1903. Exodus. p. 174 f.

Blasen Gottes aussagt. Wer wird das Widderhorn also blasen? Eine merkwürdige Stelle! Die Skepsis mahnt uns, zum Originaltext zu greifen, „mich drängt's, den Grundtext aufzuschlagen", um mit Faust zu reden. Wir sind erstaunt, daß wir hier einen Wortlaut finden, dem die Übersetzung nur dem Sinne nach gerecht wird. Im Text heißt es nämlich jôbel (יובל), also Widder, nicht קרן היובל, keren hajobel, also Widderhorn. Der Unterschied ist klar: im ersten Fall muß man übersetzen: wenn der Widder lang ertönt, im zweiten Falle: wenn man das Widderhorn lang bläst. Man muß, um die Übersetzung Widderhorn zu rechtfertigen, annehmen, daß (יובל) jobel sowohl Widder als Widderhorn bedeutet. Tatsächlich gibt das Wörterbuch von Gesenius[1] beide Bedeutungen an und beruft sich auf unsere Stelle. Klostermann und nach ihm Greßmann[2] haben mit einigem Recht die Bedeutungsentwicklung von Widder zu Widderhorn auffällig gefunden. Wir meinen, es sei Unrecht, nur um unser Verständnis dunkler Stellen zu erleichtern, Korrekturen an dem geheiligten Texte vorzunehmen. Man darf nicht den Ehrgeiz hegen, alles sofort verstehen zu wollen. Wir meinen also, wir werden den Text nach dem Wortlaute übersetzen: wenn der Widder lang ertönt, langgezogene Töne von sich gibt. Wir verstehen es nun freilich nicht, was es bedeuten soll, daß das Volk den Berg hinaufsteigen darf, wenn der Widder lange Töne produziert. Welcher Widder? werden wir fragen; doch zügeln wir unsere Ungeduld.

Am Morgen des dritten Tages beginnt die Theophanie: „da begann es zu donnern und zu blitzen und eine dichte Wolke ließ sich nieder auf den Berg und ein mächtiger Hornschall (erdröhnte), so daß das Volk, das sich im Lager befand, erzitterte". Wieder hier der Schofar- oder Posaunenschall (wir wissen ja, daß die Posaune aus dem Schofar hervorging). Alles Frühere ist verständlich, Gott ist es, der blitzt und donnert, er ist es, der in einer dichten Wolke kommt, wer aber bläst das Schofar oder die Posaune? Nun aber kommt das Merkwürdigste; der ganze Berg rauchte, weil Gott im Feuer auf ihn herabfuhr, und erbebte gewaltig: „Der Hörnerklang aber wurde je länger, je stärker. Moses redete und Gott antwortete ihm

---

[1] Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig 1915, 16. Aufl. p. 292.

[2] Greßmann, l. c. p. 29.

laut." Baentsch kommentiert diese Stelle ernsthaft wie folgt[1]: „Mitten in diesem Lärm hält Elohim mit Moses Zwiesprache." Eine groteskere Vorstellung, als daß Gott sich bei einem Posaunencrescendo mit Moses unterhielt, ist schwer ausdenkbar. Kaum minder opernhaft faßt Greßmann diesen Zug der Sinaitheophanie auf, wenn er schreibt[2]: „In diesem Feuermeer, von tausend Flammen umspielt und lärmenden Posaunen umtost, wohnt Jahwe, der majestätische Gott." Fast blasphemisch scheint eine solche Auffassung, wenn man bedenkt, daß man bei solchem „Lärm", um Baentschs Ausdruck zu gebrauchen, sein eigenes Wort nicht versteht, geschweige das eines anderen und Jahwe Moses die grundlegenden Lehren der Sittlichkeit und Religion übermittelte. Wir begnügen uns damit zu konstatieren, daß hier ebenso wie in der Frage, wer das Instrument blasen soll, das den Aufstieg des Volkes signalisiert, und wie in jener rätselhaften Anwesenheit eines Widders eine schwer durchdringbare Dunkelheit herrscht, von der wir es begreifen, daß sie von der Exegese nicht aufgeklärt wurde. „Als das ganze Volk aber", heißt es weiter, „die Donnerschläge und Blitze, den Schofarklang und den rauchenden Berg wahrnahm, da fürchtete sich das ganze Volk und hielt sich in der Ferne." Und es spricht zu Moses: „rede du doch mit uns, dann wollen wir hören; Elohim aber soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben." Wieder eine Dunkelheit: hat das Volk Gottes Stimme gehört oder nicht? Hier ist nur vom Schall des Hornes die Rede, nirgends wird gesagt, daß die Stimme des Herrn dem Volke hörbar ist. Und doch behauptet das Volk, es habe diese Stimme gehört, und doch hat Gott selbst verkündet, das Volk werde seine Stimme hören.

Ein Zweifel darüber, ob das Volk nun wirklich Gottes Stimme gehört hat, ist ausgeschlossen, da im Deuteronomium[3] Moses das Volk an diese große Begebenheit erinnert: „Als ihr nun die Stimme aus dem Dunkel heraushörtet, während der Berg in hellem Feuer stand, da tratet ihr zu mir heran, eure sämtlichen Stammhäupter und die Vornehmsten von euch und spracht: Jahwe, unser Herr,

---

[1] Baentsch, Handkommentar, p. 175.

[2] Hugo Greßmann, Moses. Göttingen 1913, p. 196.

[3] Deut. 5, 20. Moses erklärt Deut. 4, 12: „Jahwe aber sprach zu euch aus dem Feuer heraus; den Hall der Worte vernahmet ihr wohl, aber eine Gestalt nahmet ihr nicht wahr, sondern nur die Stimme."

hat uns seine Größe und Herrlichkeit sehen lassen und wir haben seine Stimme aus dem Feuer heraus vernommen; so haben wir erfahren, daß Gott mit Menschen redet und sie lebendig bleiben. Und nun, warum sollen wir sterben? Denn es könnte uns verzehren dieses große Feuer. Wenn wir weiterhin die Stimme des Herrn, unseres Gottes, hören, so müssen wir sterben. Denn wo ist irgend ein Sterblicher, der die Stimme des lebendigen Gottes hat reden hören mitten aus dem Feuer, und ist leben geblieben?"

Fassen wir einige Fragen, Widersprüche und Unebenheiten dieser Schilderung zusammen: es soll ein Hörnerschall ertönen; wer wird das Horn blasen? Ein Hörnerschall wird immer mächtiger, Moses redet; Gott antwortet laut: wozu der begleitende Lärm? Das Volk sieht den rauchenden Berg, hört den Hornklang, erschrickt und fürchtet sich. Dieses selbe Volk behauptet, es habe Gottes Stimme gehört; es hat aber nur den Posaunenschall vernommen. Es ist, wie ich meine, die Schlußfolgerung nicht abzuweisen, daß alle diese Widersprüche mit einem Schlage gelöst werden, wenn man annimmt, der Klang des Hornes sei eben Gottes Stimme. Wenn dies richtig ist, verstehen wir, wer das Signal zum Aufstieg geben soll: derjenige, dem allein das Recht dazu zukommt, Gott selbst. Wir verstehen, daß Gott verkündet, das Volk werde seine Stimme hören; es hat sie gehört, den Hörnerschall. Wir verstehen auch den eigenartigen Satz, der Hörnerschall wurde immer lauter, Moses redet und Gott antwortet laut: der Hörnerschall ist eine Rede Gottes. Das Lauterwerden ist sinnvoll: das ganze Volk soll hören, was der Herr zu verkünden hat. Die groteske Anschauung Baentschs von einem Dialog unter Begleitung eines Posaunencrescendo, die selbst für eine hypermoderne Oper unvorstellbar ist, bricht zusammen. Das Volk sieht den rauchenden Berg, hört den Hörnerschall — es sind die Anzeichen von Gottes Gegenwart — und fürchtet sich. Glauben wir ihm, wenn es sagt, es habe Gottes Stimme aus dem Feuer gehört: eben den Klang des Schofars.

Es ist erstaunlich, daß kein Bibelkommentator diese so naheliegende Folgerung gezogen hat. Es ist dazu keinerlei Scharfsinn nötig, sondern nur Vorurteilslosigkeit und ein bißchen Mut: es gilt nur, dem Text zu vertrauen und ihm nicht à tout prix mit unseren modernen Anschauungen vereinbaren zu lassen. Die Tatsache aber, welche die Haltlosigkeit aller bisherigen Erklärungen dieser Stelle

zeigt, erhält ein noch wunderbareres Gepräge dadurch, daß das Alte und das Neue Testament geradezu davon sprechen, der Hörner- oder Posaunenschall sei Gottes Stimme. Es heißt nur, mit dieser Anschauung Ernst zu machen, diese Ausdrucksweise nicht symbolisch, sondern wörtlich zu nehmen. Denn was soll es sonst bedeuten, wenn der Prophet Zacharja[1] verkündet: „Gott der Herr wird in das Horn stoßen und wird einherziehen im Südsturm"? Wer denn als der Herr soll in das Horn stoßen in jener Jesaiasstelle[2], wenn das Volk Israel von allen Enden der Welt wird wiederversammelt werden? Das Stoßen in das Horn entspricht nicht nur dem Ruf Gottes: es ist sein Ruf. Seine Stimme, mächtig und gelind, kann das Volk nicht anders vergleichen als mit dem Ton der Posaune. Johannes erzählt in der Apokalypse[3]: „Ich hörte hinter mir eine große Stimme wie die einer Posaune, die sprach: Ich bin das A und das O usw." Wenn nun Johannes Gottes Stimme hier *μέγαλη ὡς σαλπίγγος* nennt, so brauchen wir nur die Vergleichspartikel fallen zu lassen: der Posaunenton ist Gottes Stimme. Nun dürfen wir uns daran erinnern, daß in anderen Religionen die Götter mit Hörnern als Blasinstrumenten analog dem Schofar ausgerüstet sind: Triton bei den Griechen, Heimdall bei den Germanen, Brahma bei den Indern.

Unser vorläufiges Resultat heißt also: der Klang des Schofars ist die Stimme Gottes. Es bedurfte nur der Anwendung der psychoanalytischen Methode, um es zu erreichen: unsere Aufmerksamkeit galt dem Detail, wir faßten Widersprüche in vollem Ernste und wir hatten den Mut, vorurteilslos und ernst zu nehmen, was der Text sagt, ohne Furcht vor drohender Absurdität zu empfinden. Jetzt aber dürfen wir uns nicht verbergen, daß wir von der Lösung der uns beschäftigenden Fragen noch weit entfernt sind. Was soll es heißen, daß der Klang des Schofars Gottes Stimme ist? Warum soll gerade dieses Horn eine solche Bedeutung haben? Wenn wir der analytischen Methode treu bleiben, müßten wir annehmen, daß gerade die Wahl des Widderhorns als Vermittler der göttlichen Stimme einen besonderen und bestimmten Sinn haben müsse. Soll es etwa bedeuten, daß Gott einmal mit einem gehörnten Tiere, speziell mit dem Widder, identifiziert wurde? Dafür würden wohl Vergleiche

[1] Zacharja 9, 14.
[2] Jes. 27, 13.
[3] Apokalypse 1, 10.

sprechen etwa wie Numeri[1] „Gott, der sie geführt aus Ägypten, wie die Kraft des Reëin (Einhorn) ist er ihnen". Amos spricht[2]: „Der Herr wird aus Zion brüllen und seine Stimme aus Jerusalem hören lassen." Wir haben freilich, da wir längst daran gewöhnt sind, Gottes Stimme sanft, aber eindringlich aus dem Werden und Vergehen der Natur zu uns sprechen zu hören, wenig Verständnis für dergleichen Stimmleistungen Jahwes, vielleicht aber war dieses Verständnis dem antiken Juden, der dem Totemismus um so viel näher stand, eigen.

Nach den Forschungen Robertson Smiths[3] kann, wie uns scheint, an der Existenz einer solchen primitiven Religionsform, aus der sich der Jahwekult entwickelte, nicht mehr gezweifelt werden. In seinem reichhaltigen Artikel[4] bietet Scheftelowitz uns eine Auswahl dessen, was wir über die ursemitische Vorstellung eines gehörnten Gottes und seine totemistischen Vorbilder wissen. In allen Religionen des antiken Orients gab es eine Zeit, da Gott wirklich als Stier oder Bock verehrt wurde. Der Apisstier, die Inkorporation des Ptah; Chum, der ziegenköpfig dargestellt wurde, Anubis, der einen Tierkopf mit zwei aufrechtstehenden Hörnern hatte, sind Beispiele aus dem alten Ägypten. Die altbabylonischen Götter haben den Beinamen Stier (buru); Marduk wurde als Stier dargestellt, der Wettergott Adad und der Gott Elul wurden als „großer Stier" betitelt. Der Mondgott Sinu heißt in einem Hymnus „kräftiger junger Stier". Das Tierbild im Tempel zu Kyzikos stellt den Dionysos vor; in Elis wird dieser Gott als Stier angerufen, in Argos *βουγένης* genannt; Poseidon wird der stiergestaltige (*ταῦϱος, ταυϱεῖος*) genannt und sein Fest heißt das Stierfest (*Ταύϱια*). In Stiergestalt naht Zeus der Europe und der Jo. In altachäischer Zeit hat man Zeus vermutlich in Tiergestalt verehrt, wie ein silberner, gehörnter Stierkopf, der zwischen den beiden Hörnern das Doppelbeil, das Symbol der Herrschaft, hat, wahrscheinlich macht, der in Mykenä gefunden wurde. Der spätrömische Gott Ammon, der aus dem Orient kommt, hat Hörner auf dem Kopfe wie Pan, Bacchus usw. Die Kanaaniter verehrten den Baal unter dem Bilde des Stieres. In der Bibel

---

[1] Num. 23, 22.
[2] Amos 1, 2.
[3] Lectures on the Religion of the Semites.
[4] Das Hörnermotiv in den Religionen, XV. Bd. p. 450 f.

selbst finden sich zahlreiche Belege für den altsemitischen Stierkult. Im Reiche Israel wurden zu Dan und Bethel Stierbilder verehrt[1]; von der sündhaften Verehrung des Kalbes wird uns in Exodus berichtet[2]. Bei den Ausgrabungen im Ostjordanlande wurde ein bronzenes Stierbild gefunden[3].

Wenn der Gott, der ursprünglich von den Juden verehrt wurde, der Stier oder der Widder war[4], verstehen wir, warum seine Stimme aus dem Horne eines Widders tönt. Die Stellung des Widders als eines Totemtieres aber geht aus seiner besonderen Heiligkeit als Sühn- und Schuldopfer hervor. Der Ausspruch des Propheten Amos „Jahwe brüllt" läßt uns die ursprüngliche und unmittelbarere Art von Jahwes Kundgebung erraten. Wir erinnern uns jener wörtlichen Übersetzung des 19. Kapitels des Exodus: „Wenn der Widder langgezogene Töne von sich gibt, sollen sie auf den Berg steigen." Wenn diese Stelle aus einer älteren Tradition in den neueren Bericht eingedrungen ist, wie die Textkritik annimmt, ist es höchstwahrscheinlich, daß die ältere Anschauung des totemistischen Gottes hier unvermittelt neben der höherentwickelten steht. Wir haben erkannt, daß die Stimme des Widderhorns die Stimme Gottes ist. Die moderne Exegese, welche diesen Zusammenhang vernachlässigt hat, war genötigt, eine andere Stimme anzunehmen. Wir sehen so drei historische Entwicklungsstufen in der Auffassung der göttlichen Stimme: die Stimme des Widders; diejenigen Töne, welche Gott, ein Widderhorn blasend, erschallen läßt, und die unvergleichliche, allem Menschlichen und Tierischen entrückte Stimme eines von allen irdischen Schlacken gereinigten Gottes. Offenbar erkennen die Menschen an der Stimme ihren Gott wie die Kinder in dem Märchen vom Wolf und den sieben Geißlein ihre Mutter.

Wie aber sollen wir es uns erklären, daß gerade das Horn

---

[1] Könige 12, 28 ff.

[2] Exodus 32.

[3] Benzinger, Hebräische Archäologie, 2. Aufl., p. 221, Abb. 229.

[4] Es besteht kein Zweifel, daß die jüdische Volksreligion, die von der späteren prophetischen verdrängt wurde, Jahwe unter dem Bilde eines Stieres verehrt hat. Die Vermutung kanaanitischen Einflusses bei dieser Vorstellung, die sich auch in der Bezeichnung Jahwe als Stier אביר zeigt, ist unter anderem von L. B. Paton in Hastings Encyclopaedia of Ethics and Religion III. (1910), p. 181 ausgesprochen worden. Wahrscheinlicher ist die Hypothese einer gemeinsemitischen Anschauung.

die Aufgabe erhielt, die Gottesstimme erschallen zu lassen? Auch hier hilft uns die vergleichende Religionsgeschichte ein Stück weiter. Sie belehrt uns nämlich darüber, daß von der einstigen Tiergestalt, welche ursprünglich die physische Kraft der Götter deutlich verkörpert hatte, nur noch die Hörner als Symbole der Kraft und Stärke übriggeblieben sind[1]. In einem altindischen Beschwörungsliede gegen die Dämonin Arayi wird der Gott Brahmanaspati angefleht, daß er herbeikommen möge und mit seinem spitzen Horne die Arayi aufspießen solle. Der Kriegsgott Indra wird mit einem spitzgehörnten, wilden Stier verglichen, der allein alle Völker fortstößt. Sämtliche babylonischen menschengestalteten Götter ebenso wie der phönizische Baal trugen eine mit Hörnern bedeckene Mütze als Zeichen der Göttlichkeit. Pan, der ursprünglich als Bock verehrt wurde, ebenso wie Bacchus und die Satyrn trugen Hörner. Die Feldgeister bei den Semiten hatten einen dem Bock ähnlichen Kopf wie die griechischen Satyrn. Im jüdischen Glauben sind solche ursprünglichen Göttergestalten zu Dämonen herabgesunken. Die Bibel verbietet es, die bocksgestalteten Dämonen (שְׂעִירִים) zu verehren. (Auch die altsemitischen Stiergötter erscheinen später als Dämonen, šedim.) Der Kopf des Dämon (šed), heißt es im Midrasch[2], gleicht dem Kalbe, an dessen Stirn ein Horn hervorragt[3]. Der altchristliche Glaube, daß der Teufel Hörner habe, ist hier als eine Resterscheinung früheren Dämonenkultes zu erwähnen.

Die Entwicklung des Gottesbegriffes ist nicht ablösbar von der Entwicklung des Kultes. Als man Voltaire erzählte, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, rief er aus: L'homme le lui rend bien." Wir wissen, daß die Bekenner eines Gottes sich mit ihm identifizieren. Bei den großen Opferfesten der Antike wie bei den Tanzfesten der heutigen Wilden hüllen sich die Gläubigen in das Fell jenes Tieres, das ihr Gott ist. Die Aegis oder das Ziegenfell, das Athenens Statuen trugen, wurden von den libyschen Frauen getragen, ebenso wie sich die Verehrer des Dagon, welche ein Fischopfer brachten, in eine Fischhaut hüllten, und auf Cypern der Schafgöttin ein Opfer gebracht wurde, bei dem man Schaffelle trug. Die entsprechenden Bräuche in dem Dionysoskult sind bekannt. Die

[1] Scheftelowitz, l. c. p. 456.
[2] Bamidbar Rabba, Par. XII.
[3] 3. M. 17, 7; 2. Chronik, 11, 10; Jesaias 13, 2.

spätere Form dieser Identifizierung ist das Tragen von Tiermasken, das wir noch bei den heutigen Wilden finden. Als die Götter des Orients Hörner trugen, nahmen auch ihre Bekenner ihre Gestalt an. Die sumerischen und babylonischen Priester trugen zwei Hörner auf ihrer Mütze wie die Salier, die Priester des Mars, einen Hornaufsatz[1]. Die Schamanen der Kanaschinzen in Sibirien wie die der Musquakie-Indianer in Nordamerika tragen gehörnte Mützen. Das Kleid, das Jahwe für den Hohepriester bis in alle Details genau anordnet, ist ursprünglich das Kleid Gottes selbst[2]. Bei den mittelalterlichen Juden gab es im Zeremoniell des Neujahrsfestes einen Brauch, den man nur als eine solche primitive Identifizierung verstehen kann. Kirchner berichtet darüber in seinem erwähnten Buche[3], daß die Juden nach dem Gebete des Vortages des Neujahrsfestes nach Hause gehen, Lichter anzünden und das Fest mit dem Genuß süßer Speisen einweihen: „Sie waren auch sonsten gewohnt/ einen Kopf von einem Widder dabey aufzusetzen/ zum Gedächtniß/ daß/ ihrer Meynung nach/ an diesem Tag Isaaq hat sollen geopfert werden/ an dessen Stelle aber ein Widder gekommen ist." Wir meinen, daß hier eine sekundäre und späte Motivierung jenes alten Rituals der Identifizierung mit dem Gotte vorliegt.

Dieser Identifikation durch die Gestalt, wie wir sie in dem mittelalterlichen Brauch erkennen, reiht sich diejenige durch Töne an. Die Wilden, welche bei ihren Maskentänzen ihre Totemtiere nachahmen, brüllen auch wie diese. In totemistische geheime Gesellschaften oder in Totemstämme kann der Novize nur aufgenommen werden, wenn er angeblich als Totemtier wiedergeboren wird. So zieht bei den Carrierindianern[4] ein Mann, der ein Lulem oder Bär werden will, sein Gewand aus, schlüpft in ein Bärenfell, trappt in

---

[1] Scheftelowitz, l. c. p. 472 f.

[2] Weitere Beispiele bei Robertson Smith, op. c. p. 334. Die Anschauung, daß mit dem Anziehen einer Kleidung das Wesen ihres früheren Trägers auf den jetzigen übergeht, ist in der Antike und bei primitiven Völkern allgemein. Es mag in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß die Stelle Gen. 3, 21, in welcher Gott den ersten Menschen Kleidung aus Fellen gibt, unter diesem Gesichtspunkt eine neue Beleuchtung erhält. Noch die im Alten und Neuen Testament gebräuchliche Metapher vom Kleid der Gerechtigkeit kann bis auf diesen Ursprung zurückgeführt werden.

[3] Jüdisches Ceremoniel etc., p. 112 f.

[4] Frazer, The golden bough. Second edition III, p. 438.

den Wald, wo er drei bis vier Tage bleibt. Jede Nacht gehen die Bewohner seines Dorfes ihn suchen. Sie schreien Yi! Kelulem! („Komm' her, Bär!"), er antwortet nur mit dem Brummen eines Bärs. Das Rasen und Schreien der Anhänger des Dionysos ist auf ähnliche Weise zu erklären. Wie mit fortschreitender Kultur das Tierfell durch die Maske ersetzt wurde, so das Brüllen, welches ursprünglich die Laute des Totemtieres nachahmen sollte, durch die Verwendung eines Instrumentes. Die Identifizierung mit der Gottheit durch Aufsetzen des Widderkopfes bei den Juden würde dem Maskentragen der Wilden ebenso entsprechen wie das Schofarblasen den wilden Gesängen der Wilden, welche die Laute des Tieres nachahmen, das ihr Totemgott ist.

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Bemühungen zusammen, so erhalten wir eine erste, aber, wie mir scheint, nicht unbedeutende Erklärung, wie das Schofarblasen in den Kult gelangte. Der totemistische, als Stier oder als Widder dargestellte Gott des Frühstadiums der Religion der Juden wurde auch durch Nachahmen des Stiergebrülles oder Blökens verehrt so wie von den Wilden die Laute ihres Totemtieres nachgeahmt werden. Dieselbe Identifikation mit der Gottheit soll durch das Tragen von Stier- und Widderfellen erreicht werden. Das Hörnertragen als besonders repräsentativ für die Kraft des Gottes wurde später als Zeichen einer solchen Gottverwandlung angesehen. Ein Fortschritt der Technik muß es neben anderen uns unbekannten Momenten vermocht haben, daß das ursprünglich auf dem Kopfe getragene Horn von den Gläubigen als Instrument zum Blasen verwendet wurde; aber auch in dieser Verwendung dient es der Nachahmung des totemistischen Gottes, nämlich seiner Stimme. Sein ursprünglicher Zweck zeigt sich noch in seiner Rolle im Ritual sowie in seiner Herkunft von einem totemistischen Tiere. Parallel mit dieser Entwicklung der Gläubigen geht die des Gottesbegriffes: Jahwe brüllt nicht mehr, er bläst das Widderhorn wie gleichzeitig Triton, Heimdall, Brahma ein Blasinstrument erhalten.

Bis hieher hat uns die analytische Methode geführt; wir waren nicht genötigt, die Resultate der psychoanalytischen Religionsforschung heranzuziehen. Die Fragen, die sich nun aufdrängen, können nur beantwortet werden, wenn man die Totemtheorie Freuds zu ihrer Aufklärung verwendet. Solcher Fragen gibt es viele. Um nur eine kleine

Auswahl zu geben: Welche Bedeutung hatte ursprünglich die Aneignung der göttlichen Gestalt durch die Gläubigen und die Nachahmung der göttlichen Stimme? Was für einen Sinn soll das Schofarblasen im gegenwärtigen Ritual der jüdischen Religion haben? Wie sind die vielen offiziellen und mystischen Anschauungen zu erklären, die an diesen Brauch geknüpft werden? Wie die starke Affektwirkuung, die wir konstatiert haben, und welche Bewandtnis hat die Verbindung des Rituals mit dem Neujahrs- und Versöhnungsfeste?

Eines der wesentlichsten und für die Kulturgeschichte wertvollsten Resultate der Freudschen Theorie von „Totem und Tabu" ist die Zurückführung des totemistischen Opfertieres auf den Vater. Es gestattete die Annahme einer Entstehungsgeschichte des Gottesbegriffes, die sich auf einer Hypothese über die Vorgänge in der Urhorde aufbaute. In der Urhorde überwältigten, töteten und verzehrten die Söhne den gewalttätigen Vater; die Einverleibung war die primitivste Art der Identifizierung mit dem geliebten und gehaßten Manne, die für die Folgezeit von größter Bedeutung wurde. Das Tier, das sich dem Gefühle der schuldbewußten, von Reue und Sehnsucht gequälten Söhne als nächstliegender Ersatz für den Vater anbot, wurde nun Objekt einer Behandlung, die in nachträglichem Gehorsam hätte dem Vater gelten sollen. Die fortwirkende Haß- und Triumphtendenz sorgte für ihre Befriedigung, indem sie das periodische Fest der Totemmahlzeit einsetzte. Die Forschung Freuds konnte die Entwicklung, welche von dem Vatersurrogat des Totemtieres bis zur Erhöhung des Vaters in eine anthropomorphe Gottesgestalt führte, verfolgen; sie war auch in der Lage, in der weiteren Entwicklung der Religion den entscheidenden Anteil des Schuldbewußtseins und des Sohnestrotzes immer wieder festzustellen.

Nun verstehen wir, was es heißen soll, daß der Priester das Schofar bläst. Es ist seine Identifizierung mit Gott, die er verrät, wenn er die göttliche Stimme nachahmt so wie jene Söhne der Urhorde, die den Vater ermordeten, allmählich das Wesen und die Äußerungsformen des Vaters nachahmten. Wie sich in der Totemmahlzeit der Trotz und die Sehnsucht des Sohnes immer wieder Bahn brachen, Haß und Liebe dem Totem gegenüber in dieser einen Handlung zusammenflossen, so in dem zwanghaft gewordenen Nachahmen der väterlichen Stimme, welche zur Stimme Gottes wurde. Die Identifikation mit dem Vater, aus dem Wunsch, dessen Macht

zu besitzen und aus der reaktiv verstärkten Liebe zu ihm entstanden, wird fortgesetzt, als der Vater im Totemtier sein Surrogat fand und bleibt im wesentlichen noch bestehen, als das Totemtier einem höheren Gottesbegriffe wich. Neben dieser Identifikation aber, die im Schofarblasen so deutlich wird, ist der zweite ursprüngliche Zweck — der eigentlich primäre — des Rituals nicht zu vergessen. Wir haben aus vielen Aussprüchen der Propheten, aus der Verwendung des Schofars im Kampf und nicht zuletzt aus der theologischen Erklärung ersehen, welcher dies ist: es soll erschüttern, erschrecken. Wir verstehen nun auch diesen Zug: der plötzlich erschallende Ton des Schofars, der an das Brüllen eines Stieres bei der Schlachtung erinnert, die Stimme des totemistischen Vaterersatzes, erinnert jeden Hörer unbewußt an jene alte Untat, weckt sein verborgenes Schuldbewußtsein, das infolge der verdrängten feindseligen Kinderwünsche gegen den Vater in jedem einzelnen schlummert, mahnt zur Reue und Besserung. Der Schofarklang wird so zur Mahnung an den Entschluß, jene alte Untat nie mehr zu vollbringen, auf die Befriedigung jener unbewußten Wünsche, die zu ihr drängten, zu verzichten. Die großartige Wirkung, welche der Schofarklang, diese akustische, lebhafte Erinnerung an das erste schwere und in Wahrheit unsühnbare und unvergeßbare Verbrechen der Menschheit auf die gläubige Menge ausübt, erhält so eine Erklärung, welche sich auf die unbewußten Motive so starker und anscheinend inadäquater Affektverwendung stützen darf. Der eigentümlich angstvolle, stöhnende, schmetternde und lang aushallende Ton des Schofars wird uns verständlich durch die Wiedererinnerung an das Brüllen des Stieres; er erhält seine ernsthafte Bedeutung dadurch, daß er im unbewußten Seelenleben des Zuhörers die Angst und den letzten Todeskampf des Vatergottes darstellt — wenn der Vergleich nicht so arg deplaciert erschiene, dürfte man sagen: seinen Schwanengesang. Es hat seinen guten Sinn, wenn dieses uralte Instrument mit seinen drei rohen Tönen, dem langgezogenen Stoß, der gebrochenen Note und dem Tremolo auf die Zuhörer mehr Eindruck macht als Orgelton und Glockenklang. Die Aufklärung über den Ursprung der totemistischen Phänomene wurde auf dem Wege der Analyse der Kinderphobien gewonnen. Das Tier bedeutet für das kleine Kind unbewußt einen ähnlichen Vaterersatz wie für den antiken und den wilden Menschen. Die Identifikation mit dem

Vatergott, dem Totem, als deren Symtom wir die Lautnachahmung im Schofarblasen erkannt haben, kann man gut mit dem Benehmen des von Freud analysierten kleinen Hans in seiner Nachahmung des Pferdes[1] vergleichen ebenso wie mit dem Gackern und Krähen des dreieinhalbjährigen Arpad, von dem Ferenczi berichtet[1]. Aber auch das unbewußte Erschrecken der Gläubigen beim Schofarklang findet seine Analogie im Seelenleben der Kinder. Ein dreijähriger Knabe, der an Hundephobie litt, zuckte regelmäßig, wenn er das Bellen eines Hundes hörte, heftig zusammen und äußerte in Wort und Gesichtsausdruck große Angst. Bei den antiken Völkern wie bei den Kindern stellt sich der Angstaffekt als Reaktion unbewußter feindseliger Gelüste gegen den Vater und seinen tierischen Stellvertreter dar.

Versuchen wir nun auf Grund der von uns gewonnenen Erkenntnisse eine Art Geschichte des Schofars zu konstruieren:

Als die Vatergestalt im Totemtier wiedergefunden und als Gott verehrt wurde, ahmten die Bekenner seine Stimme durch onomatopoetische Laute nach. Das nachgeahmte Tiergebrüll bedeutete nun zugleich die Anwesenheit des Gottes inmitten seiner Verehrer als auch ihre Gleichsetzung mit ihm. Aus dem Horne, dem auffallendsten Zeichen jenes totemistischen Gottes, wurde im Laufe von Jahrhunderten ein Instrument gewonnen, das nun zur Lautnachahmung als Mittel herangezogen wurde[2].

Noch ein Zug gehört hieher, dem, so auffallend er ist, von den Religionsforschern keine Aufmerksamkeit geschenkt wurde: das Schofar, das einen Bruch hat, darf nicht gebraucht werden; wenn es aber ein Loch hat, das den Ton nicht ändert, darf es verwendet werden. Die Analyse heißt uns annehmen, daß ein solches Verbot nicht ohne tieferen Grund besteht. Nun ist uns ein Grund klar:

[1] Bereits in den vorhergehenden Arbeiten zitiert.

[2] Es muß zugestanden werden, daß hier eine Lücke in der Hypothese klafft, die ich nicht auszufüllen vermag: die obige Ableitung kann nur einen Teil der Aufklärung über die urzeitlichen Vorgänge liefern und läßt manche Punkte im Dunkeln. Wie kamen — um ein Beispiel anzuführen — die primitiven Menschen zu der Entdeckung, daß das Horn zum Blasen verwendet werden kann? Trotz dieser Unsicherheiten und Mängel glaubte ich, den Versuch einer Hypothese, die von den erschlossenen Tatsachen in die Urzeit führt, nicht unterlassen zu sollen. Vielleicht gelangt die Musikarchäologie gerade mit ihrer Hilfe zu neuen Resultaten.

durch einen solchen Fehler soll der Klang des Instrumentes nicht Schaden leiden, es ist ja heilig, die Stimme Gottes, die es produziert, darf nicht zur Karikatur werden. Doch ein zweites Motiv zeigt uns, wie mir scheint, noch auffälliger als dieses den Zusammenhang des Instrumentes mit dem totemistischen Kult: das Opfer, das ursprünglich der Totem selbst war, muß vollkommen fehlerlos sein, eine Bestimmung, die in allen primitiven Religionen strenge gehalten wird. Leviticus[1] schreibt vor, daß kein Opfertier, das ein Gebrechen hat oder verstümmelt ist, dargebracht werden dürfe. Wir können nicht annehmen, daß diese Ähnlichkeit eine zufällige ist. Wir wissen, daß das Horn als Götterattribut eine Resterscheinung des ursprünglich göttlichen Totemtieres war; es ist darum durchaus berechtigt, daß auch das Horn, seiner ursprünglichen Bestimmung entzogen und als Blasinstrument gebraucht, jene Fehlerlosigkeit besitzen muß, die das Totemtier in seiner Verwendung als Opfer auszeichnen soll.

Bevor wir die Geschichte des Widderhorns und seiner Verwendung fortsetzen, müssen wir zwei Einwände erledigen, die unserer Hypothese gefährlich werden könnten. Wir haben früher gesagt, daß es eine technische Erfindung, ein Kulturvorschritt gewesen sein muß, der das Horn der Verkündung der Gottesstimme, einer Verwendung als Blasinstrument zuführte. Wir wissen auch, durch welche Umstände begünstigt, gerade das Horn zu solcher Verwendung ausersehen wurde: das Horn als Kennzeichen der physischen Kraft wurde zum Repräsentanten der göttlichen Macht. Wie uns aber den Weg vorstellen, der von dem Symbol der göttlichen Kraft zu dem der Stimme Gottes führt? Die analytische Erfahrung legt uns eine speziellere Bedeutung des Hornes im Gottesbilde nahe: es ist als Sexualsymbol stellvertretend für das männliche Genitale. Dieses Symbol stammt wie so viele aus einer Periode der Sexualisierung des All; die Gestalt des männlichen Genitale muß in der Entwicklungsgeschichte der Gleichsetzung von Horn und Penis eine bestimmte Rolle gespielt haben[2]. Die primitive Identifizierung hat sich noch in der Sprache spurenweise erhalten: das äthiopische ቀርን =

---

[1] Leviticus 22, 18—25.

[2] Im zynischen Witz und in der Zote finden wir gelegentlich dieselbe Identifizierung, welche vom Hörer mühelos verstanden wird. Man vergleiche Hamlet III, 2:

Ophelia: „You are keen, my lord, you are keen!"

Hamlet: „It would cost you a groaning to take off my edge."

Horn bedeutet ägyptisch Phallus[1], im italienischen Argot bedeutet corno auch das männliche Genitale[2]. Storfer konnte die sexuelle Bedeutung des Hornes in den mittelalterlichen Einhornlegenden nachweisen[3]. Noch in der Redensart „jemandem Hörner aufsetzen", deren Ursprung noch nicht völlig geklärt ist, wird der Begriff im sexuellen Sinne gebraucht[4]. Wenn in den Phobien der Kinder der Stier oder die Ziege gefürchtet werden und die Angst durch den Hinweis auf das Horn, durch welches das Kind gestoßen zu werden fürchtet, begründet wird, dürfen wir sie der Vorstellung des kleinen Hans, von einem Pferde gebissen zu werden, gleich setzen. Die unbewußte Kastrationsangst ist die wesentliche Wurzel dieser infantilen Vorstellungen. Es ist nun durchaus dem unbewußten Seelenleben angemessen, wenn jenes Instrument, durch welches die Kastration ausgeführt wird, der Penis des Vaters ist[5].

Das wirksamste Motiv, das den Vatermord der Urhorde veranlaßte, war der durch die Inzestfixierung an die Mutter verstärkte Sexualneid der Söhne. Wenn nun die Gläubigen in ihrem unbewußten Schuldgefühl, sich mit jenen Mördern identifizierend, sich des Hornes des Totemtieres bemächtigen, so entspricht dies der Durchsetzung jenes unbewußten Wunsches, sich in Besitz des großen Penis des Vaters zu setzen, sich seine sexuellen Kräfte anzueignen. So wird noch in den späten Formen der Religionsbildung eines der wichtigsten Motive, die zu ihrer Begründung führten, ersichtlich.

Die Ableitung aber läßt uns auch die Verwendung des Hornes als Stimmvermittler Gottes verstehen: sie ist nicht nur durch eine technische Errungenschaft bedingt, sie ist auch seelisch determiniert und überdeterminiert. Dasjenige Element, das zwischen der Vertretung

---

[1] Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, 1893, p. 358.

[2] Dr. S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes, Berlin 1910, II. Bd., p. 136.

[3] A. J. Storfer, Marias jungfräuliche Mutterschaft, Berlin 1914, p. 106.

[4] Die Ableitung bei Storfer, p. 107, scheint mir psychologisch nicht ausreichend.

[5] Auch in den unbewußtsn Phantasien der Kinder wird eine Operation am eigenen Penis durch das väterliche Genitale vollzogen. Die Analyse zeigt, daß diese Phantasie von der Belauschung des elterlichen Koitus ausgeht, die zur Folge hat, daß sich das Kind unbewußt auch an die Stelle der Mutter setzt.

der sexuellen Kraft und jener der Stimme Gottes vermittelt, ist das der Stärke. In den Analysen zwangsneurotischer Patienten, denen lautes Sprechen oft sozusagen körperliche Pein verursacht und die selbst nur leise oder flüsternd sprechen können, wird es klar, daß lautes, ungehemmtes Sprechen von ihnen unbewußt mit ungezügelter Sexualbetätigung gleichgesetzt wird.

Darwin hat auf die Bedeutung des Singens als sexuelles Lockmittel im Tierreich hingewiesen, ja sogar seine Theorie vom Ursprunge der Musik auf diesem Fundament aufgebaut[1]. Im Leben der Primitiven ist Gesang noch immer ein Kuppler der Geschlechter, aber auch bei den Kulturvölkern ist die Beziehung zwischen Musik und Erotik nie wirklich zerrissen. Die mittelalterlichen Troubadours zeugen ebenso von der libidinösen Rolle des Singens wie unsere modernen Liebeslyriker. Die sexuelle Bedeutung des Sprechens und Singens ist unserem Bewußtsein freilich nahezu ganz verloren gegangen. Resterscheinungen wie das „Ansprechen einer Dame" oder das „Besingen einer Schönen" lassen die alte Verbindung nur noch zuweilen erkennen. Es duldet indessen keinen Zweifel, daß die Stimmittel als solche manchmal vom Unbewußten als eine Art Ersatzvorstellung sexueller Kraft gedeutet werden[2]. (Vgl. die übliche weibliche Begeisterung für Tenöre etc.) Es wird uns also nicht wundernehmen, wenn das Horn auch in dieser Verbindung seine alte Bedeutung nicht völlig einbüßt.

Der zweite Einwand ist bedrohlicher: er wird uns Mangel an Logik vorwerfen. Auch wenn man zu der Überzeugung gelangt ist, daß das Schofarblasen ein Teil eines uralten Rituals ist, das auf den totemistischen Kult zurückführt, bleibt ein Widerspruch bestehen. Die Töne, die das Widderhorn erschallen läßt, haben nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem Blöken des Widders, sie lassen eher, wie wir selbst behaupteten, an das Brüllen eines geängstigten Stieres denken. Auch wir haben in unserer Ableitung immer wieder

---

[1] Charles Darwin, Descent of Man. 2 nd edit. London 1888.

[2] Über die sexuelle Bedeutung der Stimme vgl. Storfer, Marias jungfräuliche Mutterschaft, p. 84. Besondere Aufklärungen über die Erogeneität der Mundzone darf man von der Fortführung der Abrahamschen „Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido" (Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychonalyse, IV. Jahrg. 1916, Heft 2) erwarten.

den semitischen Stierkult herangezogen. Einer Zurückführung auf diesen aber würde die Wahl gerade eines Widderhorns ebenso widersprechen wie das von oben zitierte ausdrückliche Verbot des Talmuds, Stier- und Kuhhörner als Schofar zu verwenden. Wie kann diese „Unstimmigkeit” — im wirklichen und übertragenen Sinne — mit unseren Annahmen vereinbart werden? Dieser Einwand ist, so gefährlich er auf den ersten Blick scheint, leicht zu erledigen: nämlich durch einen Blick auf die historische Entwicklung des Totemismus bei den Juden. Die Chabiri, wie die Juden in den Tell-Amarnabriefen heißen, waren bei ihrer Einwanderung in Kanaan (1400—1200 v. Chr.) Kleinviehhirten, nicht Rinderzüchter (vgl. Stade, Benzinger und andere). Die wasserarmen Steppen Palästinas sind für Rinderzucht nicht geeignet; auch die nomadischen Araber halten nur Kamele und finden die Rinderzucht unter ihrer Würde. In den biblischen Erzählungen der Erzväterzeit steht überall die Schafzucht im Vordergrunde: Rahel bedeutet hebräisch das Mutterschaf. Um 700 v. Chr. erschienen Widderhörner auf dem Räucheraltar, wie man sie auf dem von Sellin[1] ausgegrabenen Räucheraltar findet (aus Ta'anak). Es ist also — zumal wenn man die besondere Heiligkeit des Widderopfers in Leviticus bedenkt — durchaus wahrscheinlich, daß der Widder in der der Domestikation des Kleinviehs vorangegangenen Epoche die totemistische Gottheit der Juden war. Doch sind die Zeugnisse für den jüdischen Stierkult so zahlreich und beweiskräftig, daß die Annahme (die auch von den meisten Bibelforschern der Gegenwart gemacht wird) berechtigt ist, daß die Juden vor der Einwanderung den Stier verehrt haben. Ob in diesem Stierkult der Einfluß eines seßhaften Volkes wie der Babylonier sichtbar wird oder eine selbständige Verzweigung einer ursemitischen Vorstellung vorliegt, welch letztere Hypothese mir wahrscheinlicher scheint, muß dahingestellt werden. Das Widderhorn, das von dem späteren Totemtiere genommen ist, hat nun anscheinend die Erinnerung an den ursprünglichen Totem nicht verwischen können. Wie in so vielen archaischen Überbleibseln, die auf uns gekommen sind, lebt auch hier neben dem Zeugnis einer alten Kulturstufe die Spur einer noch älteren, deren Einrichtungen von den Völkern überwunden wurden,

[1] Denkschriften der Wiener kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1904, IV, Tafel XII und XIII.

fort. Die Menschheit schleppt, ohne es zu wissen, die Ketten ihrer Erdgebundenheit bis in die jüngste Zeit.

Zu einer Zeit, der die Verehrung des Stieres bereits als anstößig galt, erging also das Verbot, Stierhörner als Schofar zu benützen, und zwar mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß die Erinnerung an das Kalb, also das frühere Totemtier der Juden, vermieden werden sollte. Zu dieser Zeit aber, der der Abfassung des Talmuds, war bereits der Zusammenhang des Schofarblasens mit dem Totemismus dem Bewußtsein verloren gegangen, denn das Horn des Widders wurde nicht als solche Erinnerung gewertet. Ja, die Fernhaltung seiner ursprünglichen Bedeutung vom Bewußtsein war so weit gegangen, daß das Horn an die Opferung des Widders erinnern sollte. Die Kirchenlehrer in ihrem anmutigen, alten Stil würden sagen, es werde hier der Teufel durch Beelzebub ausgetrieben. Ähnliche Erscheinungen in der Symptomatologie der Zwangsneurose legen die Annahme nahe, daß in diesem Vorgange eine Wiederkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden nachweisbar ist[1].

Nach Erledigung dieser beiden Einwände verfolgen wir den langen Weg der Verwendung des Widderhorns weiter; wir müssen dabei Jahrtausende überfliegen. Denn die ersten Nachrichten über die Verwendung des Schofars, die wir in der Bibel finden, erweisen sich naturgemäß als sehr späte. Wir treffen eine Vielfältigkeit in den Aufgaben dieses Instrumentes, die uns in Erstaunen setzt; seine Rolle beim Ausrufen des Königs, der ja ein Stellvertreter Gottes auf Erden ist, wie im Falle der Gefahr, im Kampfe, bei Versammlungen und als Alarmsignal: überall symbolisiert es, nein, ist es die Stimme Gottes, die mahnt, warnt und aufmuntert. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß diese profanere Funktion des Schofars, die wir neben seiner Kultverwendung in der Zeit der Bibel finden und die einer späten Entwicklungsepoche angehört, bereits einer Verschiebung und Verallgemeinerung entspricht, welche den Zweck hat, die ursprüngliche, totemistische Bedeutung des Instrumentes zu verdrängen und dem Bewußtsein zu entziehen. Ganz ähnlich werden die Anfangssymptome der Zwangsneurose im längeren Verlaufe der Krankheit immer mehr und mehr aus ihrem ursächlichen Zusammen-

[1] So kommt es also, daß Jahwe auch aus dem Horne des Widderhorns „brüllt", um mit Amos zu reden, was nur zu seinem ursprünglichen Stiercharakter paßt.

hang gelöst und einer weitgehenden Verschiebung und Verallgemeinerung unterworfen. Die gegenwärtige Rolle des Schofars im Ritual, seine Verknüpfung mit Gefühlen der Sünde und Sühne, würde demnach in der Beschränkung seiner Verwendung ein diesem weit vorausliegendes Stadium widerspiegeln, das der ursprünglichen geheiligten und geweihten Aufgabe des Widderhorns gemäß war. Auch hier gibt die Symptomatologie der Zwangsneurose ein überraschendes Analogon: im Verlauf der psychoanalytischen Kur nähern sich die hochkomplizierten und stark verallgemeinerten Symptome des Zwanghandelns immer mehr jenen relativ einfachen Anfangsaktionen des Zwanges an, aus denen seine seelische Verursachung auf analytischem Wege erkannt werden kann. Auch diese Erscheinung der Wiederannäherung an eine ursprüngliche Situation wird durch die Mechanismen der Wiederkehr verdrängten Materials verständlich.

Wir werden sonach nicht zögern, den Deutungen, welche die sublimierte Anschauung der jüdischen Orthodoxie dem Schofarblasen gegeben hat, eine psychische Berechtigung zuzugestehen, indem wir in ihnen dem jeweiligen Kulturniveau entsprechende Entwicklungen jener Momente sehen, die mit der Erinnerung an den Ursprung des Rituals zusammenhängen. Die drohende Gefahr, die drängende Not, die das Schofar andeutet, ist wirklich vorhanden: sie besteht eben in dem Andrängen jener unbewußten Tendenzen der Feindseligkeit und Rebellion gegen den Vatergott. Ebenso die Mahnung an Strafe, der Ausdruck des Schreckens: wie der Urmensch erschreckt sein mag, wenn er die mächtige Stimme des Vaters hörte, und wie das mit der Versuchung ringende Kind erschrickt, wenn es des Vaters Stimme vernimmt, so wird die Gemeinde durch das Schofar daran erinnert, welche Strafe ihrer wartet, wenn sie sich des alten Vergehens wieder schuldig macht. Wir wissen auch aus der Vorstellung, welche das Judentum mit dem Strafgericht am Rosch Haschanah verknüpft, welche Strafe der Sündigen wartet: der Tod. In einer abgeblaßten Form erscheint diese Todesdrohung, wenn Gott am Rosch Haschanah bestimmt, wer im kommenden Jahr sterben soll. Die Erinnerung an die Sünde durch das Schofarblasen, auf welche die Orthodoxie hinweist, ist wirklich in ihm vorhanden: die Stimme Gottes erinnert an die an ihm einst verübte Untat. Das Zeremoniell hat wie die Symptome der Zwangsneurose den Charakter des Schutzes gegen eine endopsychisch wahrgenommene Versuchung.

Aus dieser Entstehungsweise wird es auch klar, wieso der Schofarklang zum Versprechen der Sühnung der alten Tat wurde. Hat sich die Gemeinde durch das Schofar des Frevels gegen den alten Gott erinnert, so wird sie damit zugleich der Versuchung, ihn neu zu begehen, Herr: Gott kann nun vergeben. Wie im Schofarklang die Erinnerung an den Zusammenbruch des Judentums als Strafe jener alten Tat, so liegt darin auch die Verkündigung seiner Wiederherstellung und Erneuerung. Ist es doch gleichsam der nach jener Ermordung wiederauferstandene Gott, der Hilfe verspricht, wenn seine Söhne aller Feindseligkeit gegen ihn entsagen. Jetzt, da sie in jahrtausendlangen Leiden, in der Diaspora, welche die Propheten als göttliche Strafe ansahen, ihr Verbrechen gebüßt haben, wird ihnen Verzeihung. Die Aussöhnung mit dem Vater, als deren vornehmstes Symptom ja die Identifikation erscheint, wird so zum frohen Ausblick in die Zukunft. Vergessen wir indessen nicht, daß das Schofarritual, das ähnlich wie die Totemmahlzeit die Sühnung des alten Verbrechens bedeutet, zugleich zu seiner Wiederholung Anlaß gibt. Denn in jener Nachahmung der Gottesstimme, in der Usurpation des göttlichen Hornes, des hervorragendsten Zeichens des Totemgottes, wird noch einmal in nuce der Mord begangen. Aus der seelischen Stärke des unbewußten, starken Impulses zum Vatermord und aus der Intensität seiner Abwehr verstehen wir es, daß das Schofarblasen — am Neujahrstage bis 30mal — wiederholt werden muß. Die sich immer wieder geltend machende Versuchung zum Durchbruch der verpönten Regungen macht eine immer wieder erneute Abweisung und Erinnerung an die verhängnisvollen Folgen jener Tat notwendig: die Bewußtseinsinstanz mobilisiert ständig das Schofarblasen zur Abwehr. Es ist also wirklich wahr — freilich in einem von ihm nicht geahnten Sinne — wenn Stern davon spricht, daß der Schofarklang in die Vergangenheit des Judentums zurück- und in die Zukunft vorausgreife, daß es zur Mahnung an Buße, Reue und Umkehr wird.

Haben wir so die späten Deutungen des gläubigen Judentums mit unserer Hypothese in Einklang zu bringen vermocht, so erwächst uns jetzt auch die Pflicht, die Anschauungen des Talmuds, der Kabbala und der breiten Volksmassen von unserem Standpunkte aus zu erklären. Wir wissen, daß es sich in diesen Ansichten um Entstellungen, Verschiebungeu und Verallgemeinerungen des ur-

sprünglichen Sinnes des Zeremoniells handelt, doch ist unser Glaube an die durchgängige seelische Determinierung groß genug, um in uns die Erwartung zu erregen, daß noch in den absurd scheinenden und weithergeholtesten Verknüpfungen sich Spuren der ursprünglich berechtigten werden aufweisen lassen. Sie schließen alle an eine bereits sekundäre Funktion des Schofarblasens an: wir haben jener merkwürdigen Erscheinung gedacht, daß der Schofarklang, der die Erinnerung an jene alte Untat heraufbeschwört, noch in der Identifizierung die Auflehnung gegen Gott verrät. Ähnlich vereinigen sich in den Zwangshandlungen Tendenzen der Abwehr und der Durchsetzung verpönter Gefühle in einem einzigen Symptom. Nach der Auslegung des Rabbi Joschia soll das Schofarblasen in Zusammenhang mit dem Psalmvers „Heil dem Volke, so des Hornes Klang versteht . . .” bedeuten, daß die Juden es verstehen, durch das Schofarblasen das Maß des strengen Richters in das Maß der Gnade zu verändern. Der ursprüngliche, unbewußte Sinn des Verses ist klar: heil dem Volke, das den Hornklang als Mahnung an jene alte Untat versteht (und durch seine Reue den Herrn zur Barmherzigkeit stimmt, setzt der Volksglaube fort). So brachte es die Anknüpfung an den mißverstandenen Sinn des Schofarblasens zuwege, daß es zum Mittel wurde, um den Herrn zu überreden, ihn zu beschwichtigen, ihn zur Gnade zu verführen. Es ist, als ob in dem offenen Sündenbekenntnisse, das im Schofarblasen, in der Usurpation der Gottesstimme liegt, zugleich eine Bitte um Nachsicht enthalten wäre[1]. Wenn es in der Muzsafliturgie des Neujahrstages heißt:

„Mit dem Gebete zugleich erheben wir das Schofar,
Um dich, Allmächtiger, damit zu überreden”,

wird es uns klar, daß hier eine Kompromißleistung zweier miteinander ringender Seelenkräfte vorliegt: gerade jene Bitte um Gnade erneuert eigentlich das alte Verbrechen, indem der Gläubige sich an Gottes Stelle setzt. Wir verstehen es, daß es als gutes Vorzeichen gilt, wenn das Schofar rein erklingt, dagegen als schlechtes, wenn das Schofar unklare, stockende Töne produziert. Der Widerstand gegen das Blasen, eben in den fehlerhaften Tönen zum Vorschein kommend, gilt dem Unbewußten als eine innere Hemmung gegen das Gelöbnis der Reue; das Stocken des Bläsers entspricht der

[1] Eine ähnliche seelische Situation liegt dem Kolnidregebet zugrunde.

endopsychischen Wahrnehmung einer bewußt abgelehnten Tendenz, den sündigen Lebenswandel fortsetzen zu wollen. Das Verharrenwollen in der Sünde, die Wiederholung der alten Tat aber hat eben Unglück für die ganze Gemeinschaft zur Folge.

Der von der jüdischen Mystik aufgenommene und weiter entwickelte Glaube, daß der Klang des Hornes dazu berufen sei, den Satan in seiner Anklage zu verwirren, wird uns verständlich, wenn wir uns der Psychogenese der Dämonen- und Teufelsvorstellung erinnern. Die in die Außenwelt projizierten feindseligen Regungen des Individuums werden als Satan vorgestellt. Der Sinn der Projektion war zum großen Teil die Erleichterung des unbewußten Schuldbewußtseins des Stammes. Wenn später der Satan zum Ankläger wird, so entspricht diese Entwicklung genau dem seelischen Mechanismus der paranoiden Halluzinationen: die Anklagen, welche Paranoiker hören und die von Geistern oder von Teufeln gegen sie geschleudert werden, sind eigentlich in die Außenwelt projizierte Selbstvorwürfe. Die Anklage, welche der Satan gegen die Juden erhebt, ist eben die des Mordes des alten Gottes: die Stimme des Anklägers ist eigentlich das eigene Gewissen, das eigene Schuldbewußtsein. Das Schofar, das ursprünglich als Erinnerungszeichen der alten Schuld dem Ankläger als corpus delicti, als wirksamste Waffe dienen sollte, wird gerade zum Mittel, ihm zu verwirren, wir sehen, es ist derselbe Gegensatz zwischen der bewußten und unbewußten Rolle, welche das Schofar im Verhältnis zu Gott zu spielen hat, wiederholt. So wie die Nachahmung der Gottesstimme bewußt dazu dient, der eigenen feindseligen Regungen Herr zu werden, ebenso soll der Schofarklang den Satan überwinden. Wenn in einem kabbalistischen Werke empfohlen wird, vor dem Schofarblasen zu sprechen „O vernichte den Satan", so ist dieser Wunsch wohl berechtigt; wendet sich doch das Bewußtsein und die Liebe gegen die unbewußte Versuchung des Hasses, der sich des Schofarblasens als Zeichen der Usurpation der göttlichen Macht, also der Wiederholung des Urverbrechens, bedienen will. Dieses Gebet ist der Fortsetzung neurotischer Schutzmaßregel analog: zur Vermeidung jener Versuchung, die in dem Abwehrsymptom enthalten ist, wird ein neues Abwehrsymptom gebildet[1]. Die empfohlene Einflechtung des

[1] Man vergleiche das talmudische „Zäune um das Gesetz machen" mit dieser Ausdehnung der Sicherungsmaßnahmen.

Gottesnamens in diesen Spruch, hat wohl bewußt den nachträglichen Sinn erhalten, Gott als Helfer in den Kampf einzubeziehen; sie kommt aber in Wahrheit einer Ersetzung des Satans durch Gott gleich, als spreche der Betende „O vernichte Gott" und spreche somit gerade jenen vom Bewußtsein verurteilten Wunsch aus, der zur Aufrichtung aller Abwehrmaßregel führte. Diesem Mechanismus der Wiederkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden sind wir schon vorher begegnet; unser Phänomen gleicht ganz dem Verhalten eines zwangsneurotischen Patienten Freuds, in dessen Gebete sich wider seinen bewußten Willen gotteslästerliche Flüche und Beschimpfungen einmengten. Die bekannten sakrilegischen Einfälle der Frommen mitten in ihren Gebeten bieten die allgemeinste Form solcher Störung einer Religionsübung durch das Bewußtwerden von Gegenströmungen.

Unsere Auffassung von der ursprünglichen Bedeutung des Schofarzeremoniells erleichtert uns auch das Verständnis seiner Rolle beim Banne, bei Todesfällen und in der Vorstellung des jüngsten Gerichtes. Es vertritt überall die Gegenwart Gottes: er ist es, der den Gebannten mit seiner Stimme schreckt und die Wirkung der synagogalen Flüche durch die Todesdrohung verstärkt; sein Ruf zeigt gleichsam die ausgesprochenen Flüche im voraus erfüllt. In der Episode I. Sam. 15, 8 ff. zeigt sich deutlich, daß der Zweck des Bannes die Tötung von Tier und Mensch zu Ehren Jahwes war[1] Der Schofarklang beim Tode erinnert daran, daß der Dahingegangene nun seine Schuld, die Teilnahme an dem großen Frevel, deren er sich durch unbewußte Tendenzen der Auflehnung gegen Gott schuldig gemacht hat, gesühnt hat und die Töne beim jüngsten Gericht werden zur fürchterlichen Mahnung an die alte, in jedem Einzelleben erneuerte Sünde. Wie in der Liturgie aber sind sie auch auf den jüdischen Grabsteinen in den Katakomben zu einem guten Vorzeichen, zu dem der Wiederauferstehung, geworden. Hier wie dort wird solche Verheißung an die Bedingung des Triebverzichtes geknüpft. Es ist immer wieder bemerkenswert, daß diese wie die übrigen religiösen Riten des Schofarblasens durch die Überschreitung der Bedingung, welche zugleich mit der Mahnung an ihre Erfüllung

[1] Den Bann als alten Ritus behandelt F. Schwally, „Semitische Kriegsalttertümer", 1. Heft, Leipzig 1901, p. 29 ff.

erfolgt, etwas von der Lust wiederbringen, welche sie verhüten sollen[1]. Die Kompromißleistungen, die in der Zwangsneurose zwischen einander widerstreitenden, seelischen Mächten entstehen, kommen auf denselben psychischen Wegen zustande.

Einige auffällige Züge des Schofarblasens im Festritual erfordern unsere Erklärung. Wir wissen, daß es von seiner ursprünglichen Stellung im Gottesdienste des Neujahrstages — angeblich wegen der Verfolgung durch die Römer — verschoben wurde. Eines der unbewußten Motive dieser Verschiebung vom Morgengottesdienste auf den Vormittagsgottesdienst ist klar, wenn wir an analoge Mechanismen der neurotischen Symptombildung denken. Früher war es in den Zusammenhang von Reflexionen und Gebeten, die seine Funktion, freilich verhüllt genug, erläuterten, gestellt; jetzt erscheint es vereinzelt und völlig isoliert. Diese besondere Stellung, diese Loslösung aus dem ursprünglichen Zusammenhang soll wie die Isolierung eines Zwangssymptoms der Zersetzungsarbeit des Bewußtseins, der Kausalerforschung, Hemmungen in den Weg legen.

Der eigentliche Charakter des Neujahrsfestes, der Beginn eines neuen Lebens, ist innig mit dem Begriff der Sühnung verbunden. Es vereinigt wie die Dionysien und Eleusynien, die um dieselbe Zeit gefeiert wurden[2], die Trauer um den Tod eines Gottes mit der Freude über seine Wiederauferstehung. Diese beiden Ereignisse aber werden mit den Befürchtungen und Hoffnungen der Gemeinde verknüpft. Das schwere Schweigen, das während des Schofarblasens über der Gemeinde lagert, und das freudige Aufatmen, nachdem es vorüber ist, würde dem Schuldbekenntnis und der Sühnung des alten Verbrechens entsprechen: vom Tode, mit dem der Gerichtstag ihnen drohte, haben sich nun die Gläubigen und Schuldbewußten in ein neues Jahr gerettet. „Hört es endlich auf zu blasen", berichtet Kirchner von der Feier des Neujahrsfestes bei den Juden, „so ruft die Gemeinde: „Wol dem Volke/ das jauchzen kann/ sie werden im Lichte deines Antlitzes wandeln. Nach Beendigung ihres Gottesdienstes gehen sie nach Haus/ essen und trinken/ werden wohl auch von den Rabbinern vermahnet/ daß sie guten Muthes seyn

[1] Den Bann als alten Ritus behandelt F. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, 1. Heft, Leipzig 1901, p. 29 ff.

[2] Über das ursprüngliche Datum des Festes vgl. die Jewish Encyclopaedia, IX. Bd., p. 254 f.

sollen, weil ihnen ihre Sünde von GOTT vergeben worden." Die Ähnlichkeit dieses Rituals mit dem der Adonisfeier zu Antiochia, wo die Priester die früher den Tod des Gottes Beweinenden trösteten und salbten:

„Getrost, ihr Frommen! da der Herr gerettet,
So wird auch uns aus euren Nöten Rettung werden."

ist ebenso auffallend wie die Erklärung dieser Ähnlichkeit aus den durchgängigen psychischen Hauptfaktoren der Religionsbildung, dem Schuldbewußtsein, der Vatersehnsucht und dem Sohnestrotz, naheliegend[1].

Das Versöhnungsfest ist, obwohl verhältnismäßig jüngeren Datums, reich an Zeremoniell, das uralten Ursprungs ist. Man darf vermuten, daß es eine Abspaltung jener großen Sühnefeier ist, welche der Sühnung der Erbsünde gilt und welche sich das wachsende Schuldbewußtsein zur Beschwichtigung geschaffen hat. Der Sinn

[1] Wie im Schofarblasen sind in der Totemmahlzeit, die zur Vorstufe des Opferrituals wurde, die beiden gegensätzlichen Züge der Unterwerfung und Auflehnung verknüpft. Es gibt einige Reste im Volksgebrauch des Neujahrsfestes, die beweisen, daß an ihm ursprünglich eine Totemmahlzeit stattfand, z. B. das herrkömmliche Essen von Süßigkeiten, „Bockshörnern", Rüben, Datteln. Esra berichtet, daß das Volk an diesem Tage Fleisch gegessen und süße Getränke getrunken habe (Neh. 8, 10). Im 12. Jahrhundert war es in Frankreich Brauch, daß die Juden an diesem Tage rote Äpfel auf den Tisch setzten; in der Provence Trauben, Feigen und einen Kalbskopf (vgl. das Verbot, aus einem Kalbshorn ein Schofar zu bilden). Rabbi Jakob Mölln (14. Jahrhundert) erwähnt den Brauch, Äpfel mit Honig und einen Wildbretkopf zur Erinnerung an das Opfer Abrahams, die Akêdah, zu essen (vgl. die Verknüpfung des Schofarblasens mit dem Horne des für Isaak geopferten Widders). Ein anderer Grund dieses Essens ist, daß der einen Kopf Genießende in seinen Unternehmungen während des kommenden Jahres vorwärts, nicht rückwärts gehen werde („that the consumer will be ‚ahead', not backward in his undertacking during the ensuing year"). Aber man darf am Rosch-Haschanahfeste keine Nüsse essen, weil der Nummernwert in dem hebräischen Worte für Nüsse אגוז gleich dem der Buchstaben von חטא = Sünde ist (het mit Ausnahme des Vokales א = 17) und auch deshalb, weil Nüsse die Speicheldrüsen reizen und infolgedessen die Gedanken der Gläubigen von seinen Gebeten und von dem Feiertag ablenken. (Diese Angaben aus The Jewish Encyclopaedia, IX. Bd., p. 256 f. unter „New Year".) Die Verbindung des Nüsseessens mit der Sünde zeigt in verhüllter Form das Schuldbewußtsein wegen des Fressens des Vaters als Wiederkehr des Verdrängten; die Furcht, abgelenkt zu werden, entspricht der Abwehr der Lustbetonung an der nie aufgegebenen Phantasie.

der Verwendung des Schofars in seinem Ritual ergibt sich aus dem Vorhergehenden, charakteristisch aber ist das Blasen am Ende des Festes. Nach der von uns erkannten unbewußten Bedeutung des Hornblasens ist es nicht nur das Zeichen der energischesten Zurückweisung der alten Untat, ihrer Ungültigmachung, der Aussöhnung mit der beleidigten Gottheit, sondern zugleich auch ihre Wiederholung. Wir finden also wieder die Durchsetzung, fast möchte man sagen, den Triumph der bewußt verurteilten rebellischen Regungen, wenn am Ende des großen Sühnetages, der eben der Sühne für jene alte Sünde gilt, das Schofar geblasen wird. Ebenso wie in dem großen Sühnopfer, das an diesem Tage gebracht wurde und das die alten Totemtiere, Stiere und Böcke, als Opfertiere sah[1], vereinigen sich im Zeremoniell des Schofarblasens Schuldbewußtsein, Reue und Trotz zu einem Ganzen.

[1] Es mag als Bestätigung der von uns angenommenen zeitlichen Aufeinanderfolge des Totemtieres im Judentum hier eine Bemerkung Platz finden, die im Zusammenhang mit der psychoanalytischen Ableitung des Opferrituals geeignet ist, zugleich ein Licht auf das der Exegese noch immer rätselhafte Zeremoniell dieses Tages zu werfen. Bekanntlich opfert dabei der Hohepriester für sich einen Farren, für das Volk einen Bock als Sühnopfer. Zuerst wird das Blut auf die Hörner des Rauchaltars gestrichen, dann siebenmal darauf gesprengt. Nach der Tradition (M. Joma 5, 4, Maimon 3, 5) sollte dabei das Blut des Stieres in die Schale mit dem Bocksblut gegossen werden; jedenfalls spricht Leviticus 16, 18 dafür, daß das Blut gemischt, nicht wie im Allerheiligsten sukzessive appliziert wurde. Für den Hohepriester als Vertreter der Tradition erscheint hier der Farren als das eine Totemtier, für das Volk der Bock als das andere. Das Ineinanderfließen des Blutes beider Tiere entspricht der Tötung Gottes, als dessen Vertreter ja der Hohepriester erscheint, und der aus dem Talion gerechtfertigten Tötung des Stammes, seiner Mörder, als Sühne der Tat. Der „Versöhnungscharakter" dieser Tat wird klarer, wenn wir an Riten bei den Pubertätsfeierlichkeiten der Australneger, die ähnlich sind, denken. Wenn in der Kuntamarazeremonie in Zentralaustralien nach der Einweihung die älteren Männer und die eben subzisierten Jünglinge sich im Bette des Baches sammeln und beide Parteien sich selbst mit einem scharfen Messer schneiden, werden die Väter- und Söhnegeneration durch diese Zeremonie vereinigt; ein zärtliches Band wird zwischen ihnen zur Überwindung der bestehenden Gegensätze geschaffen. Das Bestreichen der Hörner des Altars, also Gottes, findet ein überraschendes Analogon, wenn dann der beschnittene Jüngling bei den Australnegern mit ein wenig Blut und mit einem grünen Zweig das Haupt eines alten Mannes, der zu ihm im Verhältnis des Großvaters steht, berührt.

Es erübrigt sich nur noch ein Wort über das Schofarblasen im Monat Elul. Wir wissen, daß es offiziell eine Erinnerung an die nahenden großen Feste des Monats Tischri sein soll; die Ausdehnung des Zeremoniells auf den vorangehenden Monat aber wird durch die Wirkung der unbewußten Verschiebungsarbeit, die in der Symptomatologie der Zwangsneurose eine so große Rolle spielt, erklärt. Wenn als Motiv dieser Ausdehnung die abnorm erscheinende Vergeßlichkeit der Juden auftritt, werden wie in ähnlichen Phänomenen der „Psychopathologie des Alltagslebens" die unbewußten Motive des Vergessens hauptsächlich zur Erklärung beitragen: als bedeutsamstes Motiv dürfte die Ablehnung der Erinnerung an die Tat des Vater- und Gottesmordes und die Zurückweisung jener unbewußten Gefühle, die zugleich mit der Erinnerung die Versuchung der Wiederholung erwecken, gelten. Die unbewußte Verschiebungsarbeit rechtfertigt es, wenn wir annehmen, daß zugleich mit der Steigerung der gottesfürchtigen Regungen, der Zärtlichkeit und Unterwerfung Gott gegenüber, ja unter dem Deckmantel dieser Gefühle zugleich auch die ihnen entgegengesetzten Tendenzen in der Ausdehnung des Schofarblasens ihre Befriedigung finden. Mit der Erweckung der Reue über die eigene Sünde, der das Schofarblasen dient, taucht jedesmal die Lust an der Erinnerung und die Versuchung wieder auf. Als eine Art Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung darf man anführen, daß, wie erwähnt, im Mittelalter die Juden das Schofarblasen während des Eluls damit motivierten, daß sie so den Satan über den Zeitpunkt, wann das Neujahrsfest, also der Tag des Gerichtes, wäre, irreführen wollten[1].

Wir haben erkannt, daß sich im Ritual des Schofarblasens Erinnerungen an die bedeutsamsten Ereignisse wiederspiegeln, die zur Bildung der Religion überhaupt führten. Nun könnten wir uns freilich fragen, wie dieses geringfügige rituelle Detail zu solcher Ehre gelangt ist. Das Zeremoniell der Zwangsneurose liefert auch hier die Erklärung: es schließt sich immer wieder an kleine Handlungen des Lebens an und äußert sich in läppischen Vorschriften und Einschränkungen. Auch das Schofarblasen muß dem Nichtgläubigen als von geringer Bedeutung und als läppisch erscheinen,

[1] Nach unserer Ableitung würde dieser Betrug natürlich ein Selbstbetrug, eine Selbstvorspiegelung falscher Tatsachen, darstellen.

solange er nicht beachtet, daß der Mechanismus der Verschiebung in der religiösen Entwicklung des Brauches wirksam ist. Denn wie in den Zwangshandlungen der Nervösen ist auch hier durch eine Verschiebung vom Eigentlichen, Bedeutsamen auf ein Kleinstes und Geringfügigstes ein Zeremoniell zu einer ausgezeichneten Stellung gelangt. Wir haben gefunden, daß der anscheinend unwichtige Ritus in seiner Analyse zu den folgenschwersten Erlebnissen aus der prähistorischen Zeit der Menschheit führt. Die religiöse Entwicklung hat unbewußt in dem kleinen Zug das Wesentliche festgehalten, was sie in wichtiger scheinenden Formen auszusprechen nicht wagen durfte. Die Gläubigen aber, welche das Schofarblasen mit so starken Affekten ausstatten, handeln unbewußt ebenso wie ein vom Volke als Sonderling Bezeichneter, der seine ganze Sorge einem kleinen, wertlosen Kästchen widmet. Niemand ahnt, daß es sein wertvollstes Besitztum umschließt.

Auch ein anderer Charakter des Schofarrituals hat uns den Vergleich mit den Symptomen der Zwangsneurose immer wieder als heuristisch bedeutungsvoll gezeigt: die Kompromißnatur, die wir in seiner Psychogenese gefunden haben. Ein von Gott verpöntes Tun — die Aneignung der Insignien des Vatergottes — wird gerade im Namen und nach dem Gebote Gottes ausgeführt. Wie im „trotzigen Gehorsam" der Zwangskranken wird auch hier in derselben Handlung das Gebot Gottes, des Urvaters, befolgt und übertreten. Man erkennt, wie schwer es der menschlichen Natur fällt, auf einmal genossene Lust zu verzichten.

Der Konservatismus der jüdischen Ritualreligion, der in diesem wie in manchem anderen Zeremoniell erscheint, hat uns in Erstaunen gesetzt. Die Unsterblichkeit und Zeitlosigkeit unbewußter Regungen hat sich auch im Ritual des Judentums gezeigt: starke Triebregungen aus der Urzeit des Volkes haben trotz allem Fortschritt der Religion im Schofarblasen Ausdruck gefunden. Die staunenswerte Zähigkeit und Treue, mit der das Judentum den alten Gebräuchen anhängt, erfordert freilich eine besondere Erklärung, die hier nicht gegeben werden kann. Vielleicht wird die archaische Struktur des Seelenlebens der Juden und die im Vergleich zu anderen Völkern gesteigerte Ambivalenz dabei stark ins Gewicht fallen. Israels Liebe zu Jahwe konnte nie verbergen, mit wie starken Impulsen des Hasses und der Auflehnung sie zu ringen hatte.

Wir kehren nun zu einer Frage zurück, von der diese Untersuchung des Schofars ausgegangen ist. Warum wird gerade in der Bibel so abweichend von anderen Mythen die Erfindung der Musik nicht an einen Gott oder eine Heroengestalt geknüpft? Die Antwort lautet: weil dieser Mythus in Widerspruch zu dem hochentwickelten Gottesbegriff der Zeit der Bibelredaktion geraten wäre; er hätte allzudeutlich zeigen müssen, daß Jahwe sich aus dem Totemtiere entwickelt hat: die Furcht vor der Entdeckung einer Abkunft, welche dieser Zeit für einen Gott bereits eine niedrige dünkte, mag eines der stärksten Hindernisse solcher Erzählung gewesen sein. Jahwe hat, wie mir scheint, hier einen verhängnisvollen Präzedenzfall geschaffen: wir sehen es täglich im Leben der Juden, wie ähnliche Konzessionen und Verheimlichungen der angeblich niedrigen Abkunft mit Rücksicht auf die Meinung der Umwelt zustandekommen.

Ein gewöhnlicher Sterblicher ist es, von dem wir nur den Namen wissen, dem in der Bibel die Erfindung der Tonkunst zugeschrieben wird. Doch gerade dieser so große Abstand von den sonstigen göttlichen Sängern und Musikern, dessen Betonung wohl den Sinn hat, die Spur zu verwischen, hat uns geholfen, den wirklichen „Vater" jener, die Flöte und Zither spielen, zu eruieren. Freilich konnte dies nur geschehen, wenn wir die Warnung „La recherche de la paternité est interdite", die uns die knappe Nachricht der Bibel zuzurufen scheint, unberücksichtigt ließen. Wir haben es auffällig gefunden, daß der Name Jubal mit dem Worte Jobel, das Widderhorn heißt, zusammenfällt. Nun belehren uns aber die Wörterbücher darüber[1], daß das Wort יוֹבֵל erst in übertragenem Sinne Widderhorn, eigentlich Widder selbst bedeutet. Haben wir auch hier den Mut, die Aussage der Bibel wörtlich zu nehmen, dann kommen wir zu der Übersetzung: der Widder, das ist der Vater aller jener, die Flöte und Zither spielen. Aber das ist ja das mühsam erlangte Resultat unserer Untersuchung! Tatsächlich ist es so. Die orientalische Ausdrucksweise „der Vater" darf sogar wörtlich genommen werden; denn die Söhne waren es, welche in primitiver Gesellschaft das Brüllen des Vaters nachahmten. Vergessen wir nicht, daß trotzdem der Text des biblischen Satzes nur zen-

[1] Der Talmud behauptet, daß יובל der arabische Ausdruck für Widder sei (Rosch Haschanah c. 3. f. 26). Rabbi Akiba erzählt, er habe, als er nach Arabien gekommen sei, gehört, daß dort der Widder Jobel genannt wurde.

suriert und verstümmelt auf uns gekommen ist: der Gattungsname des Widders ist in einen Eigennamen verwandelt worden, um die Ableitung vom Totemismus zu verbergen. Statt des Hornes des Schofars sind in einer der zwangsneurotischen Verschiebung ähnlichen Art zwei andere Instrumente, von welchen das eine, die Flöte, die Abkunft vom Tierknochen übrigens nicht verleugnet, getreten. Wir dürfen sogar vermuten, daß der Name des ursprünglichen Totemtieres, des Stieres, durch den des späteren, des Widders, ersetzt wurde. Dieser Vorgang würde dem Verbot, ein Stierhorn als Schofar zu gebrauchen, und der Einsetzung eines Widderhornes im Ritual entsprechen.

Überblicken wir die letzten Resultate, zu denen wir gelangt sind, so werden wir uns nicht verhehlen, daß wir noch einige Schwierigkeiten zu überwinden haben. Die Verwandlung des Gattungsnamens Widder in den einem Menschen beigelegten Eigennamen lenkt unsere Aufmerksamkeit auf sich. Wie sollen wir uns die Entwicklung verständlich machen? Kennen wir Analogien aus der semitischen Antike, die solche Verschiebungen wahrscheinlicher erscheinen lassen? Es sind nun leicht Beispiele dieser Art beizubringen, wenn wir an die alttestamentarischen Eigennamen denken[1]. Der

---

[1] Vgl. Georg Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testamentes, Freiburg 1897, p. 71 ff. Viele biblische Vergleiche wie etwa die im Segen Jakobs (Gen. 49) und Moses (Deuteron. 33) lassen sich nur so verstehen. Die oben als gesichert angenommene Ableitung der Eigen- und Stammesnamen vom Totemismus im vorjahwistischen Judentum wird von der gegenwärtigen alttestamentlichen Wissenschaft bezweifelt. Das Vorhandensein eines Totemkultes im primitiven Judentum ist in der letzten Zeit immer heftiger geleugnet worden; die Bibelforschung der Gegenwart befindet sich in vollem Rückzuge von den Positionen, die der geniale W. R. Smith erobert hatte. Levy, der in der Revue des études juives (Tome quarante cinquième, Paris 1902, p. 113 ff.) die Frage des totemistischen Ursprunges hebräischer Tiernamen untersucht, kommt z. B. zu dem Resultat: „Au degré developpement qu'avaient atteinte même les plus grossiers des peuples sémitiques, il serait absurde d'éspérer trouver des exemples de totemisme pur". Emil Kautzsch (Biblische Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1911) urteilt, daß einstiger Totemismus in Israel nicht bewiesen ist und „vor allem, daß aus der im Alten Testament vorliegenden Religion Israels jede Erinnerung daran bis auf den letzten Rest geschwunden ist" (p. 7). Wir glauben gezeigt zu haben, daß Resterscheinungen deutlich wahrzunehmen sind, ja wir getrauen uns der Behauptung, daß ohne ihre Annahme das Verständnis des Alten Testamentes fast unmöglich

Gefährte Josuas z. B. heißt כלב, Hund; der Name ראובן, Ruben, bedeutet Löwe; Rachel, Lea, Debora, Simeon, Jona, Terach, Hamor, Tola, Elon sind Tiernamen. Im Alten Testament allein begegnen uns 53 Tiernamen, die teils als Eigennamen, teils als Stammnamen gebraucht werden. Diese Tatsachen, die mit ähnlichen bei allen semitischen Völkern übereinstimmen, ließen schon W. R. Smith[1] zu der Ansicht gelangen, daß in der Namensgebung eine Spur des alten, totemistischen Kultes zu erblicken sei. Es wurde dann durch die weiteren Forschungen der vergleichenden Religionsgeschichte und Völkerkunde immer wahrscheinlicher, daß die Tiernamen ursprünglich die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Totemclan bezeichneten. Erst als dieser Ursprung dem Bewußtsein der Völker verloren ging, wurden die Namen in historischer Zeit den Kindern mit dem Wunsche gegeben, daß ihnen die Eigenschaften des betreffenden Tieres (Stärke, Mut, Schnelligkeit) zufallen sollten. Dieselbe Entwicklung ist bei den jetzigen Naturvölkern nachzuweisen: der Stamm nennt sich nach seinem Totemtier[2]. Diese Tatsache ist so durchgängig und für die primitive Stammesorganisation so wesentlich, daß eine ganze Reihe von Völkerforschern (A. K. Keans, Max Müller, Herbert Spencer,

ist. Als energischer Widersacher einer totemistischen Hypothese für das prähistorische Judentum bekennt sich neben Th. Nöldeke (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1886, 156 ff.) und P. de Lagarde (Etudes sur les réligions sémitiques, 2. Auflage, Paris 1905, p. 112 f.) Vinc. Zapletal (Der Totemismus und die Religion Israels, Freiburg i. B. 1901) u. a. Eduard König (Geschichte der alttestamentlichen Religion, Gütersloh 1912), der z. B. die Ansicht vertritt, die Tierbenennungen bei den Juden seien zuerst Namen von Individuen gewesen (p. 61). Man kann bereits heute sagen, daß die Stellungnahme zum totemistischen Problem in der religiösen Entwicklung zu einem Schibboleth der Religionsforscher geworden ist.

[1] Animal Worship and animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament (Journal of Philology vol. IX. p. 75 ff.) und Kinship and Marriage in early Arabia, Cambridge 1885. Außer dem Schüler R. Smiths, A. Jevons (Introduction to the History of Religion, London, 3. Auflage, 1903), der die totemistische Phase als ursprüngliche bei allen Religionen vorfindet, haben sich J. Jacobs, T. K. Cheyne, A. H. Sayce, J. F. Mac Lennan, G. B. Gray, A. Lang zustimmend zur Annahme eines totemistischen Kultes geäußert; nur wenige Forscher Deutschlands, wie J. Benzinger und B. Stade, sind ihnen gefolgt.

[2] Weitere Angaben über die totemistischen Tiernamen bei J. S. Frazer, Totemism and Exogamy, London 1910. Vol. I, p. 6, 7, 69, 338, 343 f. und passim.

Lord Avebury, A. Lang u. a.) dadurch verführt wurden, durch sie den Ursprung des Totemismus erklären zu wollen[1]. Der Totemgott ist überall der Namengeber: einen Känguruhmann oder ein Känguruh schlechthin nennt sich der Australneger aus einem Clan, in dem das Känguruh als Totem verehrt wurde.

Verwenden wir diese Aufklärung für unsere Bibelstelle: unsere Hypothese kann vielleicht durch sie eine Korrektur und eine Vertiefung erfahren. Der Name Jobel, Widder, ist dann nicht nur die Bezeichnung für das Totemtier und den Stamm, der es verehrt, sondern zugleich für einen Clangenossen. Ähnlich nannte sich bei den Arabern ein Unterstamm von Hamdân und ʿAbd Manâh taur „Stier", welche Bezeichnung auch jeder Stammesgenosse trug[2].

Wir behaupteten, das Totemtier, der Widder, sei nach der Aussage der Bibel der eigentliche Begründer der Musik. Als den verborgenen Sinn dieser Erzählung haben wir erkannt, der Stamm habe in den heiligen Gesängen, die einen wesentlichen Teil seines religiösen Rituals ausmachten, die Töne seines Totemtieres nachgeahmt. Nun werden wir durch die Doppelfunktion des Namens Widder — als Bezeichnung des Totems und seiner Verehrer — vor die Frage gestellt, wen wir eigentlich als den „Vater" aller jener, die Flöte und Zither spielen, anzusehen haben.

Hier kommt uns der Vergleich mit den Mythen anderer Völker zu Hilfe. Die merkwürdige Abweichung des Judentums, derzufolge der Ursprung der Musik auf einen menschlichen Abkömmling Kains zurückgeführt wird, ist uns bereits aufgefallen. Unsere Hypothese hat es uns wahrscheinlich gemacht, daß nach jenem Kampfe in der Urhorde die Söhne die Stimme ihres erschlagenen Vaters nachahmten. Diesen Vater oder vielmehr eine spätere Vaterfigur, das Totemtier, finden wir in der biblischen Sage vor: der Widder ist der Vater der Musiktreibenden. Wir wissen aber von den antiken und wilden Völkern, daß sich der Clan den Namen des väterlichen Totemtieres beilegt und so dürfen wir auch den biblischen Bericht dahin auffassen, daß ein Mann aus dem Widderclan der Erfinder der Musik gewesen ist. Verschiedene Momente lassen uns dies annehmen.

[1] Freud gibt (Totem und Tabu, p. 101) eine Übersicht über diese Theorien, die er als „nominalistische" zusammenfaßt.

[2] R. Smith, Animal worship and animal tribes among the arabs and in the Old Testament (Journal of Philology IX, 1880, p. 70).

Jene Söhne, welche sich des Leichnams des Vaters bemächtigt hatten und glaubten, nun auch in den Besitz der väterlichen Eigenschaften gelangt zu sein, hatten Urenkel, die sich mit dem väterlichen Totemtier durch die Bekleidung mit seinem Felle, durch die Nachahmung seiner Stimme und durch das Essen seines Fleisches identifizierten. Als Akt solcher Identifikation müssen wir auch die Benennung nach dem Totemtier ansehen. In den Mythen aller Völker aber wird ferner gerade der rebellische Sohn als der Heilbringer, als der Erfinder aller Künste und Wissenschaften gefeiert. Ihm werden alle jene Einrichtungen zugeschrieben, die den Fortschritt der primitiven Menschheit bezeichnen. So wird dem Marsyas und dem Midas, die sich gegen den Apollo erhoben und mit ihm kämpften, die Erfindung der Flöte und der Hirtenpfeife zuerkannt. So werden in australischen Stämmen verschiedene Instrumente und Einrichtungen auf gewisse mythische Habichtmenschen zurückgeführt[1]. Midas ist ursprünglich ein Esel, Dionysos, der den Beinamen Dithyrambos führte, ein Ziegenbock, ebenso wie Jubal ein Widder. Hier mag uns ahnen, daß wir gerade in der lakonischen Meldung der Genesis die Spur eines alten Mythos gefunden haben, der denen anderer Völker über die Erfindung der Musik ähnlich gewesen sein muß. Wir dürfen vermuten, daß in ihm sich trotz aller Überarbeitungen Erinnerungen jenes urzeitlichen Geschehens erhalten haben, das wir als so wichtig für die Anfänge der Tonkunst bezeichneten.

Wir wissen jetzt, was es bedeutet, wenn der biblische Bericht behauptet, der Widder sei der Vater der Musikübenden. Der Satz leitet nicht nur wie die übrigen Mythen der Musik von Gott her; er gibt dem, der ihn zu deuten weiß, auch in verkürzter Form eine Art Geschichte dieser Kunst. Sie entstand durch die Nachahmung der väterlichen Stimme, durch Nachahmung der Laute jener Tiere, welche als Totem vom Clan verehrt wurden. Wir wissen jetzt auch, daß eine prinzipielle Abweichung der jüdischen Sage von denen der anderen Völkern nicht vorliegt: Jubal, der Erfinder der Tonkunst in der Bibel, ist ein Heros wie Orpheus, Osiris, Attis und hat seine Leidensgeschichte wie diese ersten Künstler. Kein gewöhnlicher Sterblicher ist es, der in der ursprünglichen vorbiblischen

[1] Z. B. die Beschneidung bei den Aranda- und Loritjastämmen, Strehlow, op. cit. p. 11 f.).

Tradition sich rühmen darf, das Geheimnis der Töne entdeckt zu haben. Erst der Kampf mit den Göttern hat auch hier den Segen gebracht.

Der Bedeutungswandel des Wortes Widder, der von dem Namen eines Totemtieres zu dem seiner Anhänger wurde und endlich tendenziös zu einem gewöhnlichen Eigennamen gemacht wurde, war gerade für den ursprünglichen Sinn der Bibelstelle aufschlußreich. Alle Entstellungen und Verhüllungen späterer Zeit konnten es nicht verhindern, daß die Psychoanalyse zu einer Reduktion auf den primären Inhalt der Sage gelangte.

Wir haben nun ein zweites Motiv kennen gelernt, das der Bildung eines musikalischen Mythos im Sinne der anderen Völker hinderlich war: ein solcher Mythos besteht nämlich schon. Seine Grundlinien lassen sich gerade in der Jubalsage, die uns durch ihr Abweichen von den Traditionen der übrigen Kulturvölker in Erstaunen setzte, aufzeigen.

Ich glaube, wir dürfen auf unsere Entdeckung, daß die Tonkunst auf die Nachahmung der väterlichen Stimme zurückzuführen sei, nicht stolz sein[1]. Das Volk hat diese Entdeckung nämlich schon längst gemacht, wenn es behauptet: Wie die Alten sungen, so zwitschern die Jungen.

IV. Das Schofar und der „Bullroarer".

Dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgangen sein, daß wir es unterlassen haben, die vom offiziellen Judentum hergestellte Verbindung zwischen dem Schofar und dem Horne jenes Widders, der für Isaak geopfert wurde, in den Kreis unserer Erklärungen zu ziehen. Es scheint aber, als würden sich von dieser Verbindung aus Wege eröffnen, die zu einem weitentfernten Gebiete führen und deren Erforschung eine gesonderte Behandlung verdient.

Wir haben gehört, daß im Schofarblasen auch eine Erinnerung an die Episode der Opferung Isaaks, an Abrahams Gottergebenheit und Opferwilligkeit, an die Akêdah, erblickt werden soll. Die betreffende

[1] Natürlich beansprucht die obige Ableitung nur, ein Moment der Entwicklungsgeschichte der Musik hervorgehoben zu haben, und vergißt keineswegs, daß es andere, sehr wichtige, von Darwin, Spencer, Büchner und anderen Forschern hervorgehobene Fakta gibt, die für die Entstehung dieser Kunst besondere Bedeutung besitzen.

Erzählung in der Genesis (22, 1—18) wird auf verschiedene Quellen zurückgeführt und ist uns in einer aus verschiedenen zeitlichen Schichten stammenden starken Umformung erhalten. Durch alle Generationsschichtungen und Überlagerungen leuchtet der ursprüngliche Sinn der Erzählung durch. Sie entspricht genau den Riten, welche uns die Forscher von den Pubertätsfeiern der Australier berichten. Bei den Einweihungsfesten der Australneger werden die jungen Leute damit geängstigt, daß sie dem Balum, einem geheimnisvollen Ungeheuer, geopfert werden sollen. Alle Vorbereitungen zur Opferung der Jünglinge werden getroffen wie in der Genesis zur Opferung Isaaks. Schließlich werden Schweine an ihrer Stelle geopfert. Hier wie dort ist der Anteil der unbewußten Feindseligkeit von seiten der Väter, die ihre Söhne auf höheren Befehl als Opfer darbringen wollen, unter dem Schein der Besorgnis unverkennbar. Angeblich geht der Befehl zur Tötung der Söhne und Isaaks von jenem Balumungeheuer, also von dem Totemgott oder dem Stammvater, aus. Wir wissen aber aus Freuds „Totem und Tabu", daß hier wie in der göttlichen Sanktion des Opfers überhaupt eine sekundäre Vorstellung vorliegt, die in dieser Verschiebung auf Gott die äußerste Verleugnung der ursprünglich an ihm selbst vollzogenen Untat zuwege bringt.

Der Ursprung der Situation muß in der Szene des Vatermordes, die zur Religionsbildung führte, zu suchen sein. Wenn wir den unbewußten Sinn der späteren Verschiebung erkannt haben, verstehen wir es, daß der Befehl zur Tötung Isaaks angeblich von Jahwe, der der australischen Jünglinge von Balum, Daramulun und ähnlichen totemistischen Wesen ausgeht; die Verknüpfung ist bedingt durch die unbewußte Erinnerung an die eigenen Todeswünsche der Männer gegen ihre Väter und durch die Vergeltungsfurcht gegenüber ihren Söhnen. So wie in Abraham einst der unbewußte Wunsch existierte, den Vater (Jahwe) zu töten, wird er sich auch in dem mannbar gewordenen Sohne regen. So konnte der Opferbefehl Jahwe zugeschrieben werden. Die Vergeltungsfurcht der Vätergeneration, durch die Erinnerung an die eigene Jugend und die damals erwachten feindseligen Wünsche gegen den Vater verstärkt, droht nun dem eigenen Sohne mit dem Verzehrtwerden durch das Balumungeheuer. Diesem, das ja als Vaterersatz einst die Wirkung ähnlicher Regungen erfahren hat, wird nun gleichsam die vorweggenommene

Rache für die unbewußten, feindseligen Wünsche der Söhne übertragen. Wenn nun an Stelle des Jünglings ein Schwein bei den Wilden, ein Widder in der Vätersage geopfert wird, bedeutet dies von seiten des Vaters nicht nur einen Verzicht auf die Befriedigung des Hasses gegen seinen Sohn, der ja dem Unbewußten wie ein Revenant seines Großvaters erscheint; sondern auch seine Durchsetzung: das Tier ist ein Vaterersatz, seine Opferung ist eine Wiedererneuerung des alten Vatermordes. Auch auf diesem Wege wären wir also dazu gelangt, den Widder mit dem Vatergotte gleichzusetzen.

Mit Recht hat die späte Tradition das Schofarblasen mit jenem Bericht von Isaaks Opferung verbunden; lebt doch auch in ihm, wenngleich verhüllt genug, die Erinnerung an die alte Blutschuld. Wie Isaak würden es alle Mitglieder der Gemeinde verdienen, wegen ihrer feindseligen, unbewußten Gesinnung gegen den Vater getötet zu werden, da sie selbst ihn ja kraft der Allmacht der Gedanken getötet haben. Auch hier wird das eigentlich treibende Motiv der verbrecherischen Wünsche im Auftauchen des Hornes sichtbar: es ist der sexuelle Neid und die Eifersucht.

Der Vergleich der Pubertätsriten der Wilden mit jenen Zeremonien, bei welchen das Schofar geblasen wird, verspricht aber auch eine weitere Bestätigung unserer Anschauungen über den Ursprung und die erste Funktion dieses bis heute rätselhaften Instrumentes zu liefern, anderseits unser Verständnis der Pubertätsriten der Wilden zu vertiefen.

Bei den Männerfesten primitiver Völker hören die Novizen die Töne eines merkwürdigen Instrumentes, das im Zeremoniell der Feier eine große Rolle spielt: des Schwirrholzes[1]. Wollen wir wissen, was das für ein sonderbares Ding ist, müssen wir bei Ethnologen und Anthropologen, Forschungsreisenden und Missionären nachfragen. Das Schwirrholz — von den Engländern „Bullroarer" genannt — ist ein geheiligtes Instrument bei allen primitiven Völkern; es wird im Männerhause aufbewahrt, sorgfältig verpackt und nur bei besonderen Gelegenheiten gebraucht. Als solche sind besonders die magischen Prozeduren anzusehen, durch die eine Vermehrung der Totemtiere und -pflanzen bezweckt werden sollen, und die Riten der Initiation der Jünglinge. Das Instrument besteht aus einem

[1] Vgl. Globus, 68. und 69. Bd., und Schmeltz, Das Schwirrholz, Hamburg 1896.

flachen, schmalen Stück Holz, in welchem ein Loch ist. Mit Hilfe einer langen Schnur, die durch das Loch gezogen wird, läßt man das Holz sehr rasch in der Luft kreisen und produziert so ein starkes, brummendes Geräusch. Die Weiber und Kinder dürfen das Instrument nicht sehen.

Die Verbreitung des Schwirrholzes auf Erden ist eine fast unbeschränkte. Man hat es in Australien, in Süd- und Westafrika, in Amerika und Indien, in Sumatra, auf den Salomoninseln, in Neuguinea usw. gefunden. Fast in allen europäischen Ländern ist sein Vorhandensein bezeugt. Seine ursprüngliche, mit religiösen Vorstellungen verknüpfte Natur zeigt sich auch auf dem Lande, wo es noch ein Objekt abergläubischer Gebräuche ist (so soll es z. B. eine besondere Wirkung auf das Vieh ausüben). In den Städten findet man es, zum Kreisel herabgesunken, als Kinderspielzeug. Das Instrument blickt auf ein ehrwürdiges Alter zurück. Es besteht kein Zweifel, daß der Rhombos, der in den Mysterien des Dionysos geschwungen wurde, ein Schwirrholz war[1]. Es wurden sogar Schwirrhölzer aus der paläolithischen Zeit entdeckt, was A. Lang zu der Annahme bringt, daß die Religion der Menschen dieser Periode der der Australier ähnlich gewesen sein muß. Professor A. C. Haddon hat die Ansicht ausgesprochen[2], das Schwirrholz sei „perhaps the most ancient, widely spread, and sacred religious symbol in the world".

Über die Stellung, welche das Schwirrholz im religiösen Leben der Primitiven einnimmt, sind die Religionsforscher nicht einig. Daß sie aber eine bedeutsame ist, geht schon daraus hervor, daß ein ernst zu nehmender Gelehrter, wie R. R. Marett[3], zu folgender Auffassung gelangte: „Ich habe mich zu der Meinung zu bekennen, daß ihr (der Götter) Prototyp nichts mehr und nichts weniger ist als jener materielle und unbeseelte Gegenstand, das Schwirrholz. Sein donnerndes Brausen muß seinen ersten Erfindern außerordentliche Ehrfurcht eingeflößt haben und rief wohl nicht unnatürlicherweise

[1] Encyclopaedia of Ethics and Religion. Vol. II, p. 890.

[2] A. C. Haddon, The Study of Man, p. 427.

[3] Folklore, Bd. IX (1900), p. 174. Marett hat in einem 1910 erschienenen Artikel „Savage Supreme Beings and the Bull Roarer" (Hibbert Journal, vol. VIII, p. 394–410) das zu Weitgehende seiner Behauptung eingesehen und neue Ansichten über das Schwirrholz entwickelt.

die animistische Zuerkennung von Leben und Macht an dasselbe hervor ... Nichtsdestoweniger ist trotz des Mangels an animistischer Färbung eine echte Religion ... aus der durch das Schwirrholz eingeflößten Ehrfurcht entsprungen." Die Genese einer solchen Auffassung, deren Unrichtigkeit klar ist, wird durch eine Reihe von Tatsachen, welche die hohe Bedeutung des Schwirrholzes bei den Wilden zeigen, verständlich. Die Schwirrhölzer erscheinen nämlich bei vielen Stämmen geradezu als Stammvater, bei anderen als das höchste Wesen schlechthin. Bei den meisten südostaustralischen Stämmen gibt es zwei Schwirrhölzer, von denen das eine, wie sich aus den Mythen ergibt, den ursprünglichen Totemgott, das zweite seinen Sohn darstellt[1]. Die Töne des Schwirrholzes sollen oft den Donner, immer aber die Stimme eines Geistes, des Daramulun, des Tundun, Mungan ngaua, Baiame etc. darstellen. Bei den Tami heißt das Schwirrholz Kani, welcher Name zugleich die Geister der Toten bedeutet. Bei den Kaileuten heißt es Ngosa, mit welchem Namen auch „Großvater" gekennzeichnet wird, viele Stämme bezeichnen es als Balum.

Was hat nun das Schwirrholz bei den Pubertätsriten zu tun? Es ist die Stimme jenes Geistes, der die Jungen auffressen oder beschneiden soll, und hat nach den übereinstimmenden Aussagen der Reisenden den Zweck, die Novizen zu erschrecken, vielleicht auch sie daran zu mahnen, die Gebote der neuen Gemeinschaft, in die sie aufgenommen werden sollen, genau zu beobachten. Bei dem Arundastamme warnt das Brummen die Frauen, die sich nicht in der Nähe des Festplatzes aufhalten dürfen; sie glauben, es sei die Stimme eines geisterhaften Wesens Twanyirika. Die lange Abwesenheit der Jungen während ihrer Wundzeit wird damit erklärt, daß Twanyirika die Novizen in den Busch entführt habe. Beim Wonghistamm in Neu-Südwales hört man nach der Pubertätsoperation, die bei diesem Stamme im Zahnausschlagen besteht, das Geräusch des

[1] Diese Anschauung von der Bedeutung der beiden Schwirrhölzer wird durch die später aufgedeckten Analogieen gestützt. P. W. Schmidt vertritt die Ansicht, die beiden Schwirrhölzer stellen das Stammelternpaar dar. (Der Ursprung der Gottesidee, I. Teil, Münster 1912, p. 262.) Die Mythen sowie eine gute Übersicht über das Schwirrholz in Australien bringt A. van Gennep, Mythes et légendes d'Australie, Paris 1905, Cap. VII. (Les deux doctrines religieuses et la rhombe sacré, p. LXIII—LXXXI.

Bullroarers und es wird erzählt, daß jeder Junge einem Geiste namens Thuremlin begegnet, der ihn tötet, wieder lebendig macht und ihm einen Zahn ausschlägt. Wir sehen, daß also die wesentlichste Funktion des Schwirrholzes das Erschrecken der Uneingeweihten, die sein Geräusch für die Stimme eines Geistes halten, ist.

Wir wollen nun feststellen, ob es Gemeinsamkeiten zwischen dem Schwirrholz und dem Schofar gibt. Beide sind primitive Lärminstrumente von hoher Altertümlichkeit, sie lösen bei ihren Zuhörern rätselhaft starke Affekte aus; ihr Name bedeutet gleichzeitig ein Instrument und einen Totemgott oder einen Geist (Widder und Widderhorn, Balum und der als Balum bezeichnete totemistische Gott der Australneger, Twanyirika, Daramulun, Tundun usw.). Der Ton, den beide Instrumente hervorbringen, ist seinem Eindrucke nach derselbe: wir haben den Schofarklang mit dem Brüllen eines Stieres verglichen, das er unserer Ableitung gemäß auch wirklich bedeuten soll; die englischen Anthropologen nennen das Schwirrholz bullroarer, also brüllender Stier. Die Balums oder Churingas werden im Männerhause sorgfältig aufbewahrt wie das Schofar im Tempel. Weiber und Kinder dürfen das Schwirrholz nicht sehen; ebensowenig ursprünglich das Schofar. Beide Instrumente haben eine besondere Rolle im religiösen Kult: das Schwirrholz soll als Geistesstimme die jungen Leute erschrecken, so wie der Schofarklang, der einmal Jahwes Stimme war, die Gläubigen erschüttern soll. Aber auch die sublimere psychologische Motivierung ist bei den beiden Riten dieselbe: durch das Schwirrholz werden die australischen Novizen daran ermahnt, ihren feindseligen und inzestuösen Wünschen zu entsagen; diese Töne stellen eine Geistesdrohung dar wie die des Schofars, durch dessen Klang die Anhänger Jahwes an ihrer Sünden Last erinnert werden.

Hier ist wohl auch die Stelle, an der ein Blick auf die Entwicklung der jüdischen Religion angemessen erscheint: Die Stimme Jahwes, die nach dem biblischen Bericht vom Sinai tönt und die Juden erschreckt, ist sie im Wesen etwas anderes als die des Balums, der die jungen Männer, welche in die Geheimreligion des Totemismus aufgenommen werden sollen, erschüttert? Der großartige Apparat, der in der Sinaiperikope aufgeboten wird, darf uns nicht irre machen: hier wie dort werden die Mitglieder eines primitiven Clans, die jetzt die ehernen Grundgesetze der Stammesreligion kennen lernen sollen, durch geheimnisvolle und unheimliche Töne erschreckt, in welchen

sie die Stimme ihres schrecklichen Gottes erkennen. Der Abstand zwischen dem Dekalog und den rohen Gesetzen, welche die australischen Ältesten den Novizen im Busch mitteilen, ist keineswegs so groß, als es auf den ersten Blick scheint. Es mag uns hier die Erkenntnis dämmern, daß die Exodusgeschichte auch ursprünglich nichts anderes war als die Erzählung der großen Männerweihe und der Einführung eines Clans in den Kult seiner Ahnen und erst im Laufe der Jahrtausende zum Bericht einer für alle Zeit bedeutungsvollen Offenbarung wurde.

Man muß es unentschieden lassen, ob es der Einseitigkeit der Interessen oder der mangelhaften Aufmerksamkeit der Ethnologen und der Religionsforscher zuzuschreiben ist, daß sie die Gemeinsamkeiten zwischen dem Schofar und den Lärminstrumenten der Initiationsfeierlichkeiten nicht bemerkt haben. Der Sprung vom Ritual der jüdischen Zeremonialreligion zu der Religion der Wilden in Zentralaustralien ist sicherlich ein weiter, aber es läßt sich prinzipiell nicht einsehen, warum es keine Analogien zwischen den Riten einer hochentwickelten Religion, die im strengen Konservativismus ohne ihr Wissen Erinnerungen an ihre Anfänge bewahrt hat, und dem Glauben tiefstehender, primitiver Völker geben sollte.

Wir haben gehört, daß den angeführten Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Instrumenten auch die ihnen gemeinsame unbewußte Motivierung und der verborgene Sinn ihrer Verwendung im Ritual entspricht. Wir wissen, das Schofar soll die Gläubigen an die Urschuld, die unbewußt jeder einzelne durch seine Todeswünsche gegen den Vater erneuert, erinnern und sie an die nahende Strafe mahnen. Die analytische Erforschung[1] der Pubertätsriten gelangte zu der Ansicht, daß auch das Schwirrholz dieselbe Aufgabe hat: die einzuweihenden Jünglinge sollen durch seine Geistestöne erschreckt, unter dem Zwange dieser und anderer Drohungen ihren antisozialen, aus der Kindheit stammenden Wünschen entsagen. Der Tag des Gerichtes und der Beginn eines neuen Lebens findet sein Pendant in den Jünglingsweihen. Erinnern wir uns der angedrohten Todesstrafe am Rosch-Haschanah und der Befreiung aus dieser Not und vergleichen wir damit den unbewußt gewordenen Sinn der Pubertätsriten, die Frazer als „the ritual of the death and resurrection"

[1] Vgl. den Abschnitt über die Pubertätsriten in diesem Buche.

bezeichnet. Wenn bei den Wilden der Tod und die Neugeburt der Jünglinge wirklich dargestellt wird, so fehlt doch ihre symbolische Vertretung am jüdischen Neujahrsfeste nicht, da die Todesdrohung und die Erlösung angedeutet wird. Noch in der späten Deutung des Maimonides, daß das Schofar die Sündigen aus ihrem Schlafe wecken soll, läßt sich eine Spur davon erkennen. Erinnern wir uns übrigens daran, daß das Schofar nach dem Gebrauche des Mittelalters und der Ostjuden auch beim Tode geblasen wird; ebenso soll es bei der Auferstehung ertönen. Ja sogar eine Analogie mit dem von der Kabbala betonten Schutzcharakter der Schofartöne kann man im Keime erkennen, wenn beim australischen Unmatjerastamm folgender Brauch besteht[1]: nach der Subinzision soll der Jüngling den Bullroarer schwingen, weil sonst ein anderer arakurta (junger Mann, der zirkumzisiert, aber noch nicht subinzisiert ist) vom Himmel kommt und ihn wegnimmt. Wenn dieser arakurta den Ton des Schwirrholzes hört, sagt er: „Es ist recht" und wird ihn nicht töten.

Doch ist noch ein Einwand zu erledigen: zwei Momente unterscheiden das Schofar wesentlich vom Bullroarer: das Material und die Form. Eine Verbindung der zwei Instrumente auch in dieser Richtung herzustellen ist freilich schwer und wir sind nur auf Vermutungen angewiesen, wieso sich diese Verschiedenheit erklärt. Die Juden haben wahrscheinlich trotz ihrer alten Kultur — oder wegen ihr — das ursprüngliche Instrument in seiner Primitivität in ihrem Ritual beibehalten; die Wilden gegen ein anderes eingetauscht. Dafür spricht wenigstens, daß bei den Minangkabos von Sumatra wie oft bei anderen Stämmen das Schwirrholz aus dem Stirnbein eines Mannes, der wegen seiner Tapferkeit berühmt war, angefertigt wird. Vom Stirnbein eines Mannes zu einem Widderhorn ist kein größerer Abstand als von einem anthropomorphen Gott zu dem alten Totemgott. Es ist ferner bemerkenswert, daß nicht bei allen Stämmen der Wilden gerade das Schwirrholz im Pubertätsritual die dem Schofar entsprechende Rolle zu spielen hat. Während die Novizen im Bauche des Balums weilen und ihre Väter die Vorbereitungen zur Beschneidung treffen, machen die Männer einen gräßlichen Lärm, klopfen an ihre Schilde, schreien, blasen in die Faust, wie Schellong aus Kaiser-

[1] Spencer B. and Gillen, The Northern Tribes of central-Australia, London 1904, p. 343.

Wilhelms-Land berichtet, „in der unverkennbaren Absicht, die zitternden Jungen da drinnen recht ordentlich einzuschüchtern". Das Schreien und in die Faust blasen ist wohl die primitivere Stufe des Lärmens, für das später ein Instrument gebraucht wird. Bei den Karesauinsulanern werden nach dem Bericht von P. W. Schmidt die Jünglinge durch mysteriöse Flötenstimmen erschreckt, die als Geisterstimmen gedeutet werden. Das Heftigerwerden der Flötentöne soll das dringendere Verlangen der Geister, die Jungen zu fressen, darstellen.

Den letzten Zweifel aber an der psychisch bedingten Identität des Schofars und der Lärminstrumente bei den Jünglingsweihen nimmt uns eine Beschreibung der Aufnahmszeremonien in den Kakianbund im Westen von Ceram. Dort werden die Knaben in eine Öffnung in Form eines Krokodilrachens oder Kasuarschnabels geworfen und den Frauen wird berichtet, der Dämon habe sie verschlungen. In der finsteren Hütte, in der die Beschnittenen mehrere Tage bleiben, nimmt plötzlich der Häuptling die Trompete, legt ihr Mundstück auf die Hand jedes Jünglings und spricht durch sie in seltsamen Tönen, welche die Stimme eines Geistes nachahmen sollen. Er mahnt die Jünglinge unter Androhung der Todesstrafe, die Regeln der Gemeinschaft wohl zu beachten.

Wenn es unsere Verwunderung erregt hat, daß die Forschung die so auffällige Gemeinsamkeit zwischen dem Widderhorn und dem Bullroarer nicht erkannt hat, so ist es ihr großes Verdienst, die Identität des Schwirrholzes mit einem antiken, rituellen Instrument festgestellt zu haben. So bemerkt die Encyclopaedia Britannica in ihrem Artikel über den Bullroarer[1]: „There is no doubt, that the rhômbus (ῥόμβος), which was whirled at the Greek mysteries, was one." Ich entnehme dem Buche „Ancient Art and Ritual" von Jane Harrison[2], das die Entstehung der Kunst, namentlich des Dramas und der Skulptur, aus dem antiken Ritual, schildert, die Beschreibung eines solchen Zeremoniells, in welchem der Brummkreisel eine Rolle spielt: Die Priester in dem sehr primitiven Ritual der Bergmutter in Thrazien hießen mimes. In dem Fragment seines verlorenen Dramas beschreibt Aeschylos die Geräusche, welche durch das Brummen der Bombykes,

[1] Eleventh Edition, IV. Bd., p. 791.
[2] London 1913, p. 47 f.

einer Art Kreisel, durch das Rasseln der ehernen Cymbale und das Schwirren der Riemen im Kulte dieser Göttin zustande kommen. Der Dichter setzt dann fort: „Und Stierstimmen brüllen von irgendwoher aus dem Unsichtbaren, furchtsame Mimes und Trommelschlag, wie wenn er von einem Donner unterhalb der Erde käme; die Luft ist voll Schrecken." Wir sehen auch hier die ältere Form, die Nachahmung des Stierbrüllens, neben neueren, dem Trommelschlag und dem Kreisel. Dionysos selbst heißt der „Gott des lauten Schreis", er wird als „hehrer Stier" und „Sohn eines Stieres" bezeichnet; die Frauen sangen in Elis bei seinem Feste, er möge kommen „mit dem Fuße des Stieres"[1]. Die Feier dieses Gottes aber entspricht wie die Feste des Attis, des Osiris, des Orpheus und Tammuz in ihrer psychischen Motivierung den Einweihungsfeierlichkeiten der Wilden.

Das Schofar der Juden, der Rhombos der Hellenen und das Schwirrholz der Wilden sowie der Kreisel, mit welchem unsere Kinder spielen, rücken durch diese Ähnlichkeiten für die psychologische Betrachtungsweise in eine Reihe. Dieselben Verdrängungsmächte sind im antiken Judäa und Hellas, im modernen Australien und Afrika am Werke[2].

Die Ethnologie hat die Hypothese des „Elementargedankens" (Bastian) aufgestellt, aber erst der Psychoanalyse war es vorbehalten, die Affektgrundlage dieses Begriffes zu finden und ihn so mit lebendigem Inhalt zu erfüllen. Erst die Psychoanalyse konnte zeigen, daß sich überall in der primitiven Gemeinschaft durch das ewig gleiche, seelische Kräftespiel ähnliche Einrichtungen ergeben. Erst die Psychoanalyse hat in dem vielfältigen und verwirrenden Reichtum der Töne jene verborgene Triebmelodie hören können, die feierlich und ewig, den Wirrsal beherrschend, aus den Tiefen aufsteigt.

V. Der Mythus und die Musik.

Wenn jemand von einer langen und beschwerlichen Reise in die Heimat zurückwandert, erfüllt es ihn mit Befriedigung, wenn er von den nahen Hügeln aus den Anblick der lange nicht gesehenen

[1] Plutarch, Quaest. Gr. 36.

[2] Den Bullroarer und die Bedeutung des Schalles mit besonderer Bezugnahme ihrer sexualsymbolischen Bedeutung hat Ernest Jones in einer wertvollen Abhandlung „Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr" (Jahrbuch der Psychoanalyse VI. Band, p. 148 ff.) behandelt.

Stadt genießen darf. Sie scheint ihm nun von einem neuen, bisher unbekannten Reiz umschwebt, von neuen Lichtern umspielt und beleuchtet.

Ähnlich mag es jetzt uns zumute sein, da wir uns dem Ausgangspunkt unserer Untersuchung wieder nähern. Wir wurden durch jene befremdende Anomalie der jüdischen Tradition, welche die Erfindung der Musik angeblich nicht einem Gotte zuschreibt, zu ihr geführt. Erinnern wir uns, daß in jener Gesellschaft die Frage aufgeworfen wurde, ob die alten Mythen versunkener Völker uns nicht einige Aufklärungen über den Ursprung der Musik geben könnten.

Wir haben die Spuren eines alten Mythus in der überarbeiteten jüdischen Sage entdeckt: sie führt zur Erinnerung einer alten Gewalttat, die mit der Erfindung der Musik verknüpft war: Wir fanden, daß mit dem Namen Jubal der Widder als der Vater der Musiker bezeichnet wurde und sind, indem wir diese Andeutung bis zu ihrer totemistischen Bedeutung verfolgten, zu der Auffassung gelangt, die Sage habe ursprünglich von der Revolution eines Sohnesgottes gegen den Vatertotem, den Widder, erzählt. Gerade die unberufene Nachahmung der Töne des Totemtieres wies uns die Bahn.

Nun scheinen uns die Mythen der Antike über den Ursprung der Musik erst recht der Erklärung bedürftig. Wir folgen den Anregungen zweier Aufsätze S. Reinachs „Marsyas" und „La morte d'Orphée", die sich in seinem reichhaltigen Werke „Cultes, Mythes et religions" finden[1]. Reinach weist nämlich nach, daß die ursprüngliche Gestalt des Marsyas ebenso wie die Apollons, die eines göttlichen Esels oder Maultieres war. Der göttliche Sänger Orpheus aber wurde in einer frühen Zeit als Fuchs verehrt wie Dionysos als Stier oder Bock.

Das Schicksal dieser jungen Götter wie das des Osiris, des Attis, Tammuz und Zagreus ist ähnlich: Orpheus wird von Mänaden zerrissen, Marsyas nach einem Wettkampfe mit Apollo lebendig geschunden, Dionysos von den Titanen zerrissen. Alle diese Göttergestalten, welche Heilbringer darstellen, werden nach ihrem Tode von ihren Verehrern beklagt und erstehen in neuer Gestalt wieder.

---

1 Tome deuxième, Paris 1906, p. 85–122 und Tome quatrième, Paris 1912, p. 29—44.

Forscht man dem ursprünglichen Inhalt der Mythen nach, so gelangt man zu der Ansicht, daß diese Götter sich gegen andere schwer vergangen haben und nun zur Sühne eines grausamen Todes sterben. Der Tod des Orpheus und sein Verzehrtwerden weist nach dem Talionsgesetze auf die Natur des Verbrechens hin, dessen er sich schuldig gemacht hat: auf die Tötung und Verzehrung des göttlichen Urvaters. In der Marsyasmythe erscheint die Art der Schuld des jugendlichen Helden noch deutlicher: durch die Beleidigung des Apollo, durch seinen Wettkampf mit ihm, hat er sein Schicksal heraufbeschworen. Wir dürfen die jungen Götter mit den Jünglingen der Männerweihe bei den Primitiven, in welcher die Novizen angeblich von einem Geiste gefressen und dann wiedergeboren werden, in Zusammenhang bringen. Es sind Sohnestypen, die von der Rache des göttlichen Vaters ereilt werden.

In allen diesen Mythen finden wir zwei Götter, den beleidigten Vatergott und den Sohn, der sich gegen den Vater vergangen hat und es schwer büßen muß. In manchen wie im Marsyasmythos wird gerade die Erfindung eines Musikinstrumentes als der Grund des Zwistes mit dem göttlichen Vater angegeben. Erinnern wir uns der sexuellen Symbolik der Musik, so wird uns klar, daß noch in dieser späten und verzerrten Gestalt der Sage die ursprünglichere Motivierung sichtbar wird. Wie in dem verloren gegangenen Mythus von Jubal haben sich die Söhne hier der Attribute des Vaters bemächtigt. Folgen wir aber der Ansicht Reinachs[1], derzufolge die Elemente des Mythus auf Stücke eines alten Rituals zurückzuführen sind, so gelangen wir zu der Anschauung, daß die Verehrer des Gottes ihn in Ton und Gestalt nachahmen wie die Tierbekleidung und das Brüllen in den Dionysosmysterien zeigt.

Noch ein anderer Zug unserer Deutung erhält so eine überraschende Parallele: Jubal, der Erfinder der Musik in der Genesis, ist ursprünglich ein Widder wie Marsyas ein Esel und Orpheus ein Fuchs. Die Sohnesgötter werden in ein totemistisches Kostüm gekleidet und so wird angezeigt, daß sie von derselben Herkunft sind wie die Götter, die sie gestürzt haben. Vielleicht wird ein späterer Sohnesaufstand in eine vergangene Epoche in dieser Art rückphantasiert und in totemistischer Sprache erzählt. Die australischen Mythen,

---

[1] Tom. II, p. 87.

die A. v. Gennep mitteilt, zeigen, daß auch in ihnen die Erfindung der Musik mit der Erinnerung an eine alte Gewalttat verknüpft ist: die Erfindung des Schwirrholzes wird bei vielen Stämmen auf den Stammvater, einen mächtigen Geist, zurückgeführt. Dieser aber hat sich als undankbarer Sohn gegen den Allvater, der bei den Kaitischstämmen Atnatu heißt, erwiesen und stirbt zur Strafe einen unnatürlichen Tod. Überall ist auch hier der Sohn an die Stelle des Vaters getreten, überall imitiert das Schwirrholz die Stimme des Vatergottes, die auch als Donner bezeichnet wird. Die Mythen der Antike finden hier ein Gegenstück: bei den Wiradjuri tötet der Geist Baiame, Daramulun, der ihn betrogen hat, und legte seine Stimme in die Bäume des Waldes; aus diesen macht er die Schwirrhölzer, die Daramuluns Stimme haben. Bei den Warramunga wird der Sohnesgott Murtu von einem Hund getötet; auch hier wird Murtu mit dem Schwirrholzgeist identifiziert[1]. Es ist natürlich, daß alle diese Götter totemistische sind, ob sie nun als Eidechse, Falke, Krähe oder Emu erscheinen[2].

Das Leiden des Dionysos und der Tod des Orpheus sind von uns als Sühne des Urverbrechens, das ihnen zur Last fällt, erkannt worden. Reinach gibt als die älteste Gestalt des Mythus an, daß die Mänaden den Orpheus lebendig zerrissen und seinen blutenden Leib verzehrten. Eine andere Tradition wieder berichtet, Orpheus sei es gewesen, der die Menschen von der Anthropophagie abgebracht habe und gerade diese Sage wird mit dem Glauben, der Sänger habe die wilden Tiere besänftigt, verknüpft:

„Silvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedu deterrnit Orpheus
Dictus, ob hoc lenire tigres rabidosque leones"

singt Horaz. Orpheus, der Musiker, erscheint also wie Dionysos als Heiland und Kulturbringer. Wir verstehen es aus der psychischen Genese dieser Sagen, wie es zu jener Verbindung kam: das Schuldbewußtsein des Sohnes, der den Vatergott getötet und verzehrt hatte, richtete das Gesetz auf, das die Schonung des Totems, das Verbot, die Väter zu fressen, zum Inhalte hatte und das den Bestand der Gesellschaft erst sicherte. Die Musik wird hier zur Vertreterin

[1] Spencer and Gillen, The Northern Tribes etc., p. 279—352.

[2] Man vergleiche die astralen Hypothesen W. Schmidts über die australischen Mythen in „Der Ursprung der Gottesidee", p. 258 f.

der Sittlichkeit. Auch die Abessynier besitzen eine Sage, welche auf den ursprünglichen Sinn des von uns vermuteten Ursprungs der Musik zurückgreift: sie schreiben ihre Erfindung dem heiligen Yared in der Zeit des Negus (Königs) Kaleb zu. Dieser fromme Mann sah einst, wie sich ein Wurm vergeblich bemühte, den Gipfel eines Baumes zu erkriechen; siebenmal stürzte das Tier, dem Ziele schon nahe, herab. Da begriff der Heilige, es werde ihm im Bilde gezeigt, wie er selbst sieben Jahre lang vergeblich gesucht hatte, Wissenschaft und Kunst in den Schulen zu erlernen. Er verschlang den Wurm, wonach sich Erleuchtung auf ihn herabsenkte und er das Lesen, Schreiben und das ganze Wesen der Musik durch göttliche Offenbarung plötzlich erhielt. Hier erscheinen das Verschlingen des Totemtieres, das Vorbild jeder späteren Identifizierung, und die Anfänge der Musik als seine Folge in einem Mythus vereint.

Wir haben gesehen, daß überall die Musik mit der primitiven Religion verbunden, daß sie überall auf die erste und bedeutsamste Stufe der religiösen Entwicklung, den Totemismus zurückgeführt wird und die Nachahmung der Stimme des Vaters oder des Totemtieres an der Wurzel ihrer Erfindung auftaucht.

* * *

Der Ursprung der Musik ist in Dunkel gehüllt. Wo wir sie in den uns überlieferten Nachrichten aus dem Altertum und in den Berichten über die heutigen primitiven Völker finden, erscheint sie fast nie allein, sondern mit dem Tanze verbunden. Tanzmusik gilt uns heute als eine besondere und sicher nicht als die edelste Gattung der Kunst und wir sind längst daran gewöhnt, Musik unabhängig vom Tanz zu genießen. Nur einige Tänzerinnen betätigen sich in der Kunst, Musik ernster Art (Chopin, Liszt, Schubert usw.) zu tanzen; uns anderen Sterblichen scheint es unziemlich, während wir etwa eine Beethovensymphonie im Konzerthaus hören, Tanzbewegungen zu machen. Doch diese Verknüpfung der Musik nötigt uns, ihren Gründen nachzuforschen.

Der Tanz tritt zuerst im Ritual auf. Miriam singt dem Herrn ein Lied und tanzt dazu, Jephtas Tochter feiert den Sieg des Vaters im Reigen, David tanzt vor der Bundeslade wie die Juden um das goldene Kalb, nach dem 114. Psalm hüpften die Berge dem Herrn zu Ehren wie die Widder, die Hügel wie die Lämmer. Die am Auferstehungsfeste des Attis unter dem rauschenden Ton der Cymbeln und Pauken,

der Pfeifen und Hörner tanzenden Priester der Kybele, die um den Altar tanzenden Baalspriester auf dem Karmel (1. Könige $18,_{28}$), die am ersten Tage des kretischen Zeus ihre Tänze aufführenden Marspriester — überall steht hier die Tanzkunst im Dienste des Kultes. In den Feiern des Dionysos und des Bacchus tanzten seine Verehrer wie in den Mysterien des Demeter. Der Tanz ist sogar ein so wichtiger Teil der antiken Mysterienzeremonien, daß nach Lukian[1] von den Weihen ausgeschlossen werden mit dem Ausdrucke ἐξορχεῖσθαι aus dem Reigen Treten bezeichnet wurde. Die Bacchantinnen tanzen wie die heutigen Derwische beim Gottesdienst. Pindar gibt Apollo den Titel des Tänzers; von Orpheus wird erzählt, er habe den Tanz bei den Dionysien eingeführt. Äschylos, der älteste der griechischen Tragiker, schrieb den Chören, die tanzten, die Gesten vor. Der Tanz war so wenig verächtlich, daß er zur Beschäftigung des Troja belagernden Heeres gehört und Lykurg den Spartanern die Tanzübungen vorschrieb. Plato erklärte alles Tanzen für eine religiöse Handlung. In Ägypten bewegten sich religiöse Prozessionen tanzend und singend durch die Tempel, in Griechenland schritt gemessenen Schrittes der Chor und sang Hymnen zu Ehren Apollos.

Wir sehen, der Tanz ist eine gottesdienstliche Handlung von großer Wichtigkeit. Er stellt das Leben und Leiden eines Gottes dar. Lukian berichtet, die Inder ahmen den Tanz ihrer Gottheit nach. Wir wissen, daß auch die Götter tanzen. Jahwe tanzt nach jüdischen Legenden mit Eva[2], die Musen tanzen, Hercules und Dionysos tanzen auf dem Parnaß den Chorreigen mit den Mänaden.

Die Juden, die um das goldene Kalb tanzten, David, der vor der Bundeslade tanzt, die Priester, welche vor dem Altar des Baal hüpfen, sie tanzen nicht nur vor Gott; sie ahmen Gott nach, sie identifizieren sich mit Gott. Das wird besonders deutlich, wenn wir die Tänze der primitiven Völker, die ebenfalls dem religiösen Ritual angehören, zum Vergleich heranziehen[3]. Wenn die Mandanindianer

---

[1] Die folgenden Angaben über den Tanz entnehme ich Sammelwerken wie „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", herausgegeben von Schiele, der Encyclopaedia Britannica und Monographien wie F. de Ménils Histoire de la Dance. Paris 1904.

[2] Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, p. 46.

[3] Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropologie (Deutsche Übersetzung), 1883, p. 354.

auf der Büffeljagd keinen Büffel gefunden haben, führen sie einen eigentümlichen Tanz auf: sie legen Masken an, die aus gehörnten Büffelköpfen nebst angehängten Büffelschwanz bestehen; zehn bis fünfzehn solcher maskierter Tänzer bilden einen Reigen und tanzen unter Trommelwirbel, Singen und Schreien. Wenn einer so erschöpft ist, daß er den Tanz unterbrechen muß, wird durch Pantomimen ausgedrückt, er sei durch einen Pfeil niedergestreckt und werde abgehäutet. Der nordamerikanische Hunde- und Bärentanz ist eine pantomimische Darstellung dieser Tiere; der Krutanz an der Kongoküste repräsentiert die Bewegungen des Gorilla; der Damaratanz ist eine Imitation der Bewegungen der Ochsen und Schafe; die Australneger und Tasmanier ahmen in ihren Tänzen, die Corrobories heißen, den Fröschen und dem Känguruh nach. Die Maskentänze der Wilden sind Tier- oder Geisterdarstellung wie die Tänze in den Dionysien Nachahmungen des göttlichen Bockes.

Fassen wir diese Zeugnisse, die leicht vermehrt werden können, zusammen und ziehen wir zur Erklärung der Tiertänze der Wilden besonders die Totemtheorie Freuds heran, so erhalten wir folgendes Resultat. Die kultischen Tänze sind zuerst Nachahmungen der Bewegungen des Gottes, der sich auf einer bestimmten Stufe der religiösen Entwicklung als Totemtier darstellt. Wir wissen, daß das Maskentragen der Wilden wie die entsprechenden Fellumhüllungen und Verkleidungen der antiken Religionen, wie wir sie in den Dionysien fanden, ebenfalls Nachahmungen des totemistischen Gottes sind.

Wir glauben nun eines der wesentlichsten Momente, das in der Geschichte der Musik eine überragende Bedeutung gewann, in den Spuren ihres ersten Auftretens in der menschlichen Kultur gefunden zu haben. Was auch immer der Ursprung der Musik gewesen sein mag, es ist uns jetzt unzweifelhaft geworden, daß in ihrer ersten Entwicklung der Faktor der Nachahmung eine große Rolle gespielt hat. Wir haben gesehen, daß Musik, Tanz und Mimik sich immer wieder in der Nachahmung des Gottes, dessen erstes Vorbild der Vater der Urhorde war und der sich später in das Totemtier verwandelt, entfaltet.

Tanz, Mimik und Gesang sind vereint in einem Ritual, das zum Ursprung der Tragödie und Komödie wurde: der Inhalt der ältesten griechischen Tragödie ist das Leiden des göttlichen Bockes Dionysos und die Klage der Böcke wegen seines Geschickes. Aristo-

teles erklärt in seiner Poetik[1], die Tragödie und Komödie seien entstanden durch die Führer des Dithyrambos. Dithyrambos (der Gott der zwei Tore?) ist ursprünglich ein Beiname des Dionysos wie Bromios (der Gott des lauten Schreies). Er bezeichnet dann den Hymnus, der bei den Dionysosfesten im Reigen um den Altar gesungen wurde und in welchem die Taten und Leiden des Dionysos verherrlicht wurden. Wir wissen, wer die Führer des Dithyrambos waren: die in Bocksfelle gehüllten Anhänger des Dionysos, aus denen später der Chor der griechischen Tragödie wurde. Der Hymnus selbst aber ist aus der Nachahmung des Schreiens des Dionysos, der Laute des Bocks, entstanden, sowie der Chorreigen aus der Nachahmung seiner Sprünge und Bewegungen.

Folgen wir der von Freud ausgesprochenen Annahme, daß Dionysos, der Sohnesgott, an die Stelle des Urvaters getreten ist, jenes tragischen Helden der ersten Tragödie, der von den aufrührerischen Söhnen getötet wurde.

Ich glaube, wir dürfen nun die Nachwirkung der großen Untat, die sich in prähistorischer Zeit in der Urhorde ereignete, noch in der Geschichte der Musik suchen. Ein Zwang von besonderer Stärke muß die späteren Generationen immer wieder dazu gebracht haben, die Erinnerung an das Ereignis der Urzeit festzuhalten. Man darf vielleicht vermuten, daß gerade die hohe psychische Spannung, welche die Tat hinterließ, die Unmöglichkeit ihrer seelischen Bewältigung zur Konstituierung eines solchen Zwanges in hohem Grade beigetragen haben muß. Die Vatersehnsucht und der immer wieder in der Phantasie erlebte Triumph über den gewaltigen Gegner müssen es vermocht haben, daß die Söhne immer wieder die Erinnerung an die Gestalt des Vaters, an seine Bewegungen und die Art seiner Stimme wachriefen. In zwanghafter Stärke drängte es den Clan, sich mit dem Urvater, als dessen Wiederkehr ja der eigene Vater des Einzelnen erscheint, immer wieder durch Nachahmung seiner Stimme und seiner Bewegungen zu identifizieren[1].

---

[1] Vielleicht darf die Phantasie die obige Darstellung ergänzen, indem sie auf die Ursituation zurückgreift und hier das Vorbild aller späteren Vorgänge sucht. Nach der Ermordung des Vaters in der Urhorde bemächtigte sich der Söhne das großartige Schweigen, das von dem Toten, der in ihrer Mitte lag, ausging und in dem ihre Identifikation mit dem Erschlagenen ihren beredtesten Ausdruck fand. (Man vergleiche meine kleine

Als das Tier in der Form des Totems zum Vaterersatz wurde, wurden nun seine Stimme und Bewegungen nachgeahmt. In den Festen der Wilden und im Ritual der alten Mysterien sehen wir die Menschheit noch auf einer Stufe, welche die direkte Fortsetzung jener prähistorischen Entwicklung war. Noch als die Gottheit ihren menschenähnlichen Charakter wiedergewann und ein Sohnesgott den Vatergott verdrängte, wurde in veränderter Gestalt dieses Ritual festgehalten, wie die zwangsmäßige Totenklage um die semitischen Götter (Attis, Adonis) zeigt.

Die erste, rohe und primitive Musik, deren Ursprung uns nicht bekannt ist, hat an irgend einer Stelle dieser Entwicklung — wahrscheinlich in der totemistischen Periode — in den Werdegang des prähistorischen Kultes eingegriffen, ursprünglich die Stimme des väterlichen Gottes nachahmen geholfen und ist erst spät zu anderen Aufgaben fortgeschritten. Ebenso der Tanz, dessen Funktion es wurde, die Bewegungen der Totemtiere darzustellen.

Die Erinnerung an die Tötung und Verzehrung des Vaters der Urhorde und der Triumph über ihn hat zu der periodischen Feier der Totemmahlzeit geführt[1], in der das Verbrechen des Vatermordes wiederholt wird. Das Zeremoniell einer solchen Totemmahlzeit hat R. Smith in dem Bericht des heiligen Nilus über eine Opfersitte der Beduinen um das Ende des vierten Jahrhunderts nach Christi Geburt gefunden. Das Opfer, ein Kamel, wurde auf einen rohen Altar von Steinen gelegt; die Teilnehmer der Feier gingen unter Gesängen dreimal um den Altar umher. Wir finden hier die Musik wieder im Kult: sie hat sich aber schon aus einer Nachahmung der Tierlaute zum religiösen Gesang entwickelt wie der Tanz, die frühere Nachahmung der Tierbewegungen, zu einer Art Prozession.

In den ursprünglichen periodischen Totemmahlzeiten des Stammes aber hat die Nachahmung der Stimme des Totemtieres dieselben unbewußten Motive wie das Verzehren des Totemtieres selbst; die

Abhandlung „Die Bedeutung des Schweigens" in Imago, V. Jahrgang 1919, Heft 5.) In dem Geheul, das dieses Schweigen ablöste, brach sich ihr Triumph Bahn. Das wachsende Schuldbewußtsein muß später das Geheul bei der jährlichen Schlachtung des Totemtieres in einen zwanghaften Trauerausbruch verwandelt haben.

[1] Freud, Totem und Tabu, p. 134.

Festhaltung und den Genuß der Erinnerung an den Sieg über den Vater. Zugleich aber wird in dieser Identifikation die Trauer und das Schuldbewußtsein der Gläubigen erkennbar so wie in der Totemmahlzeit das Bedürfnis, sich mit dem Vater wieder zu vereinigen, sichtbar wird.

Diese unsere Hypothese gestattet uns auch, andere Resultate der Forschung Robertson Smiths von einer neuen Seite her zu prüfen: die Trauer beim Opfer und das Tanzen und Jauchzen im Zusammenhang mit dem Opfer[1]. Smith macht darauf aufmerksam, daß bei den jährlichen Sühnopfern der Baalreligion eine äußere Trauerzeremonie stattfand, die eine Klage um den Tod des Gottes war wie die entsprechende Klage im Adoniskult. Der Ursprung und die eigentliche Bedeutung dieser vorgeschriebenen Klage ist noch erkennbar, „denn der Tod des Gottes ist ursprünglich nichts anderes als der Tod des gottmenschlichen Opfers, das von denen beklagt wird, die der Zeremonie beiwohnen; ebenso wie die Todas das Schlachten des heiligen Büffels betrauerten". Nach dem gleichen Prinzip betrauerten die Ägypter in Theben den Tod des Widders, der jährlich dem Gotte Ammon geopfert wurde. Hier gilt die Trauer dem Tode des heiligen Opfers, das den Gott selbst repräsentiert. Smith spricht die Überzeugung aus, daß die Klage um das Opfer ein Bestandteil des ältesten Opferrituals war und sucht darin die Erklärung für Gebräuche wie das Heulen (ὀλολυγή), das die griechischen Opfer begleitete. Bei den Semiten ist wahrscheinlich das Jauchzen (hallel, tahlîl), das das Opfer begleitete, in seiner ältesten Gestalt eine Klage über den Tod des Opfers gewesen, obgleich es zuletzt zu einem Lobgesang wurde (Hallelujah). Er verweist schließlich darauf, daß die Stämme הלל „singen, preisen" und ילל (arabisch ولول) „heulen" eng verwandt sind.

Einen anderen Brauch, den des kultischen Tanzes, zieht Smith noch zur Erklärung heran. Der Tanz sei gewöhnlich ein Ausdruck religiöser Freude, was sich aus mehreren Stellen des Alten Testaments ergibt. Aber der Hinktanz der Baalspriester in I. Könige (18, 26) ist mit trauererfüllten Bittgebeten verknüpft und im Syrischen bedeutet dasselbe Verbum in verschiedenen Konjugationen „tanzen"

[1] Lectures on the Religion of the Semites. (Deutsche Übersetzung, p. 329 f.)

und „trauern". Bei dem gewöhnlichen Opferkult hatte sich die Haltung ehrfürchtiger Scheu, die man in alter Zeit gegenüber dem Tode des Opfers beobachtete, zu wilder Fröhlichkeit umgestaltet und das Geschrei erfuhr eine dementsprechende Bedeutungswandlung. Die Sühneriten aber blieben dauernd von Zeichen der Trauer begleitet.

Mit scharfem Blick hat der geniale Forscher erkannt, daß die Formen der Trauer, die man bei diesen Riten beobachtete, ursprünglich nicht ein Ausdruck des Leides um die Sünde sind, sondern lediglich die pflichtgemäße Klage um den Tod des verwandten Opfertieres. Diese vorgeschriebenen Formen der Trauer sind kein Ausdruck heftigsten Schmerzes, sondern hatten einen zwanghaften Charakter und eine besondere Bedeutung.

Unsere bisherigen Ergebnisse erlauben es uns, die Anschauungen Smiths in allen wesentlichen Punkten zu bestätigen und in einigen zu korrigieren: Gerade das Zwanghafte der Trauer gibt hier, mit den Symptomen der pathologischen Trauer der Neurotiker verglichen, die Erklärung. Die dem Vaterkomplex anhaftende Ambivalenz war auch auf die Beziehung zum Totemtier, dem späteren Ersatz des Vaters, übergegangen und bestimmte im wesentlichen das Verhalten seiner Verehrer. Die zwanghafte Form der Trauer beim Tode des Opfers erklärt sich durch die seelische Ambivalenz dem Totemtier gegenüber. Das aufsteigende Triumphgefühl über den Tod dieses Vaterebenbildes mußte durch Verstärkung der Trauer unterdrückt werden; die Klage um den Tod mußte zwanghaft werden, weil Einbrüche aus dem Unbewußten die Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit der Trauer in Frage zu stellen drohten — alles Vorgänge des Seelenlebens, die wir noch heute an Neurotikern gut beobachten können.

Das Heulen beim Opfer faßt Smith mit Recht als zwanghafte Klage auf, die später in Jauchzen überging. Die analytische Erfahrung weist hier wieder auf die Ambivalenz hin, welche ähnliche seelische Erscheinungen aufzuklären vermag. Das zwanghafte Geheul müßte die Gefühle der Genugtuung über den Tod des göttlichen Tieres übertönen, welche aus dem Unbewußten zum Ausdruck drängen. So müssen sich oft kleinere Kinder beim Tode der Eltern zum Weinen und zu anderen Traueräußerungen zwingen, weil Tendenzen der entgegengesetzten Art den Durchbruch zum Bewußtsein zu gewinnen drohen.

Die Wandlung der Bedeutung des Geschreis, die Smith annimmt, ist sicherlich richtig, nur bedarf seine Erklärung einer Ergänzung. Wahrscheinlich gab es eine Periode, in der das Heulen als eine Kompromißhandlung sowohl eine Trauerklage als ein Triumphgeschrei beim Tode des Totemgottes bedeutete. Das Heulen war vielleicht zuerst überhaupt nur eine Triumphäußerung, ein Schrei der Genugtuung und der Freude über den Tod des väterlichen Nebenbuhlers gewesen; mit dem Stärkerwerden des unbewußten Schuldgefühles in den Religionen war es immer mehr zu einem Ausdruck der Trauer und der Klage geworden. Wenn nun das Heulen der Trauer in ein Jauchzen überging, entspricht dies vollkommen den zweizeitigen Handlungen der Neurotiker, in welchen zuerst die eine Regung der Ambivalenz und darauf isoliert die ihr entgegengesetzte zum Ausdruck gebracht wird. Je mehr die eigentliche Bedeutung des Opfers, das ursprünglich die Schlachtung des Vatergottes war, dem Bewußtsein verloren ging, umso energischer konnte sich wieder das Triumphgeschrei als Ausdruck der Befriedigung geltend machen, da es von seinem ursprünglichen Grunde abgelöst erschien. Das Gefühl der Freude und der Genugtuung vermochte es endlich, die Ausdrücke der Trauer und der Klage zu verdrängen. Diese Wiederkehr der ersten Regungen bildet ein deutliches Zeichen dafür, daß sich der Sohnestrotz in den Religionen doch immer wieder durchsetzte. Wir haben im Schofarblasen, das Trauer und freudige Hoffnung zugleich ausdrückt, indem es die Stimme des totemistischen Gottes nachahmt, noch ein Zeugnis dafür, daß die einander widerstreitenden Impulse einmal vereint waren.

Auch der Tanz war ursprünglich der Ausdruck wildesten Triumphes gewesen, hatte sich dann zum trauererfüllten Ritus gewandelt, um schließlich wieder zum Zeichen heitersten Lebensgefühles zu werden. Der Tanz als Ritual ist zwar aus dem Leben der Kulturvölker verschwunden — es sei von einigen besonders ästhetischen Beurteilern, die Tanzproduktionen als Gottesdienst bezeichnen, abgesehen — aber es besteht noch als solches bei fast allen wilden Völkern, bei den halbkultivierten in Indien und Tibet, wo die Priester in Tiermasken tanzen, ebenso wie bei den mohammedanischen Derwischen fort. Beiläufig sei an den Tanz der ostjüdischen Chassidim als gottesdienstliche Handlung erinnert. Die Tänze am Sonnwendfeuer sind auch ein alter Rest ursprünglich religiöser Riten. Aber,

so paradox es klingt, auch in unseren Breitegraden hat sich der Tanz, wenngleich in unkenntlicher Gestalt, noch als Kulthandlung teilweise erhalten; ja sogar in jener religiösen Handlung, die uns als die bedeutsamste erscheint: im Gebet. Denn die Stellungen und Gebärden beim Gebete sind nur Resterscheinungen alter Tänze. Das Knieen, Sichhinwerfen, das Hocken (bei indischen Sekten), verschiedene Gebetbräuche, wie das Schwingen der Körper (bei den Ostjuden), das Händeklatschen, Hüpfen und Springen (im Buddhismus) hat sich aus primitiven Tanzbewegungen und -stellungen entwickelt.

Wir haben gesehen, daß Musik und Tanz im religiösen Kult eine bedeutsame Rolle spielen und ihre eigentliche Entwicklung dort beginnt, wo sie zur Unterstützung der Nachahmung des totemistischen Vatergottes herangezogen werden. In ihrer ferneren Entwicklung zeigt sich noch sehr deutlich die Spur dieser ihrer ersten religiösen Funktion. Wir wissen, daß aus den Dionysosfesten, in welchen das Leiden des jungen Gottes verherrlicht wurde, das Drama entstand. Aber auch eine andere Kunstgattung hat hier ihren Ursprung: aus dem dithyrambischen Hymnus, der gesungen und getanzt wird, haben sich die Oper und die Operette entwickelt. Schon bei Menander treffen wir die Ansätze zur Oper. Musik, Mimik und Poesie sind in dem ursprünglichen Vorbild des Dionysosfestes, der Todesfeier der Sohnesgottheit, ebenso vereint, wie sie in den Maskentänzen der Wilden noch heute zusammenfallen. Richard Wagner will sie in seinem „Kunstwerk der Zukunft" wieder vereint wissen, so daß also die höchste Entwicklung der Kunst in seinem Sinne mit ihren frühesten Anfängen zusammenfiele. Auch die religiöse Weihe, die Wagner diesem seinem Kunstwerke zuschreibt, wird durch die Wiederkehr ihrer alten Heiligkeit verständlich.

Die ursprüngliche, kulturelle Bedeutung der Musik hat sich nach unserer Behauptung aus den religiösen Kulten entwickelt. Wir haben sie zuerst in der Feier jener Feste, die den Tod eines Gottes feierten, auftreten gesehen. Robertson Smith bezeichnet diese Feier als „commemoration of a mythical tragedy". Wir wissen, welche Tragödie es im Anfange der menschlichen Kultur war, als deren späte Erinnerung sich die Totenfeier des Sohnesgottes erweist: die Ermordung des Urvaters durch die Söhne der Horde. Aus der Totenklage um den jugendlichen Gott, der in späteren Religionsformen den Mord sühnte, hat sich ein religiöses Fest entwickelt, in welchem

die Anhänger des Gottes ihn in Stimme und Bewegung nachahmten, sich mit ihm identifizierten. Vielleicht darf man in diesem Sinne von der Geburt der Musik aus dem Geiste der Tragödie sprechen. Der Fortschritt der Kultur brachte zur Unterstützung der menschlichen Stimme die Instrumente; es ist charakteristisch, daß die ersten Instrumente wie das Schofar eben ihrem Material nach von dem Totemtiere genommen wurden und noch immer der Nachahmung der Tierlaute dienen. Der Chorgesang, der aus der Totenklage um Adonis und Dionysos sich entwickelte, verleugnete seine Abstammung nicht. Er hat auch seine ursprüngliche Bedeutung, die Nachahmung der Stimme des zum Gott gewordenen Vaters, nicht verloren, wenn er in der modernen Kirche zum Preise Gottes gesungen wird. Das Hallelujah, das im Chor ertönt, ist ja aus dem Heulen der Totenklage hervorgegangen.

Es kann nicht meine Absicht sein, die Entwicklung der Musik in ihrem ganzen Reichtum und ihrer Vielfältigkeit von ihrer Rolle im Gottesdienste, in der Antike und im Mittelalter bis in die moderne Zeit zu verfolgen; es sei nur darauf hingewiesen, daß diese Kunst niemals ihre innige Beziehung zur Religion verloren hat. Nicht nur, daß sie in Glockenklang, Orgelton und Gesang den Gottesdienst begleitet; ihre größten Meister, Bach und Beethoven, haben immer wieder die Gewalt ihrer Töne in den Dienst der Religion gestellt. Noch der heiterste Genius der Tonkunst, in der frommen Stadt der hundert Kirchen und tausend Glocken geboren, A. W. Mozart, konnte sich nicht ganz dem Einflusse religiöser Stimmung auf sein Schaffen entziehen.

Vielleicht hatte auch die Musik wie die anderen Künste in ihren Anfängen magische Tendenzen[1]. Die Nachahmung der Gottesstimme in den antiken Kulten und die Tiernachahmung in den totemistischen Riten der Wilden würde sich dann leicht unter diesem Gesichtspunkte verstehen lassen.

Anhang.

VI. Der Moses des Michelangelo und die Sinaivorgänge.

In den folgenden Abschnitten soll in komprimiertester Form gezeigt werden, daß die auf analytischem Wege gefundene Erkenntnis geeignet ist, ein neues und überraschendes Licht auf manche der

[1] S. Reinach, „L'art et magie" in „Cultes, Mythes et religions". Tom. I, p. 125—136.

wichtigsten Fragen der Religionswissenschaft zu werfen. Die fragmentarische Form dieser Bemerkungen zeigt, daß sie über den Anspruch von Anregungen und Hinweisen für die Vertreter der Fachwissenschaften nicht hinausgehen wollen. Die Wichtigkeit der in ihnen behandelten Fragen und der Umstand, daß die Tragweite dieser Beiträge erst geprüft werden muß, rechtfertigt diese Zurückhaltung in der Form, ihre Einreihung in einen größeren Zusammenhang macht sie zu einer Notwendigkeit. Wenn also die erörterten Probleme hier eine mehr andeutende als ausführende Behandlung erfahren, wird dieser Nachteil vielleicht dadurch aufgehoben, daß sie von einer, soweit mir bekannt, durchaus neuen Seite gezeigt werden.

Wir wollen uns den Zugang zu den großen Fragen, die uns beschäftigen werden, dadurch erleichtern, daß wir von einem der bedeutendsten Werke der bildenden Kunst ausgehen. Die großartige Marmorstatue des Moses, die Michelangelo für das Grabmal des Papstes Julius II. vermutlich in den Jahren 1512 bis 1516 geschaffen hat und die in der Kirche von S. Pietro in Vincoli zu Rom aufgestellt ist, hat auf fast alle ihrer Beschauer eine tiefe Wirkung ausgeübt. Herman Grimm hat sie die „Krone der modernen Skulptur" genannt; man hat sie wiederholt als den Zeus von Olympia unserer Zeit bezeichnet. Den begeisterten Äußerungen so vieler Ästhetiker und Kunstfreunde, von denen wir nur H. Grimm, Jakob Burckhardt, Henry Thode, C. Justi, W. Lübke nennen, stehen andere gegenüber, die einen zwiespältigen Eindruck bezeugen. Manche Beurteiler sind aufrichtig genug, Gefühle starker Ablehnung, die sie beim Betrachten des Kunstwerkes verspürt haben, zu äußern. Sie sagen, sie fühlen sich geradezu abgestoßen von dem verhältnismäßig kleinen Kopf, dessen tierähnlicher Charakter ihnen auffiel, und von der brutalen Kraft, welche die Statue auszuströmen scheine. Sogar Karl Justi bemerkt, das Profil mit den Hörnern habe „etwas vom Satyr, von hartem Trotze" und Jules Michelet nennt diesen Moses „sublimement bestial". Ein moderner Kunstschriftsteller, Karl Scheffler, hat jüngst dem Gefühle des Widerstrebens, das er vor der gigantischen Kraft des Bildwerkes verspürte, bezeichnende Worte geliehen[1]: „Es ist neben allem drapiert Wirkungsvollen in dieser

[1] Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle aus „Italien. Tagebuch einer Reise", Leipzig 1913, einer freundlichen Mitteilung von Fräulein Renée Ranzenhofer in Wien.

Figur eine geradezu erschreckende Wildheit. Ein Mensch wie ein wütender Auerochs sitzt da, dessen bloßer Anblick erzittern macht[1] — in dessen Gestalt aber auch ein gewisser fleischerner Naturalismus und eine ganz unantikische, ganz renaissanceliche Indiskretion ist, es wirkt dieses stürmische, technisch allzu wohlgeglättete Bildwerk entschieden wie eine Art von monumentalisiertem Selbstbildnis." Etwas von der zwiespältigen Wirkung des Werkes muß den Zeitgenossen Michelangelos schon zum Bewußtsein gekommen sein; in ihre Bewunderung des Meisters mischte sich immer ein leises Grauen und sie nannten ihn bald den Göttlichen, bald den Schrecklichen.

Wie der Künstler verbietet auch sein größtes Werk jede Vertraulichkeit; das Tierhafte des Profils ist dafür ebenso entscheidend wie der Hauch der Göttlichkeit, der den Kopf dieses Moses umwittert. Auch derjenige, der die ruhende Gestalt als unheimlich und abstoßend empfindet, wird sich dem Eindrucke des Grandiosen und Übermenschlichen nicht entziehen können. In den meisten Urteilen über die Statue kommt gerade jene überwältigende Wirkung, die von dem großen Gottesmann, dem königlichen Propheten und Priester ausgeht, zum Ausdruck. In manchen scheint es sogar, als wäre dieser Moses nicht mehr als Stellvertreter Jahwes und Führer des Volkes, sondern als die Gottheit selbst angesehen worden. Schon Coyer schrieb von dem Kunstwerke[2]: „Puisqu'il a plu aux hommes de révêtir la Divinité de la forme humaine, c'est ainsi, qu'il foudrait figurer le Père éternel." Er setzt also den Moses des Künstlers wirklich an die Stelle des furchtbaren Gottes des Alten Testamentes, läßt in ihm Jahwe verkörpert erscheinen. Die Juden der Zeit Michelangelos scheinen ähnlichen Anschauungen nicht allzu ferne gestanden zu sein, denn Vasari erzählt, die Bewohner des Ghettos seien damals am Sabbath nach der Basilica der Eudoxia gepilgert, „wie die Kranichscharen, um den Moses anzubeten". Der Biograph Michelangelos hält diese Behauptung, die so unwahrscheinlich klingt, trotz der Einsprüche anderer Berichterstatter aufrecht.

Der Gesichtsausdruck des Heros hat die verschiedenartigste Deutung von seiten der Beschauer der Statue erfahren[3]. Thode fand

---

[1] Von mir gesperrt.

[2] Voyage en Italie et de Hollande. Paris 1775, I, 268.

[3] Die folgenden Urteile sind zumeist nach einem anonym erschienenen Artikel „Der Moses des Michelangelo", Imago, III. Jahrg. 1914, p. 18, zitiert.

darin eine „Mischung von Zorn, Schmerz und Verachtung", während Dupaty urteilt: „Ce front auguste semble n'être qu'un voile transparent, qui couvre à peine un esprit immense". Lübke meint, man würde vergebens in dem Kopfe den Ausdruck höherer Intelligenz suchen: „nichts als die Fähigkeit eines ungeheuren Zornes, einer alles durchsetzenden Energie spricht sich in der zusammengedrängten Stirne aus". Borinsky[1] sieht in der Gestalt das Ideal des „kontemplativen Tatmenschen": ihr Blick sei ins Weite gerichtet und fasse kein nahes Ziel ins Auge. Ähnlich urteilen Münz, Guillaume, Steinmann u. a. Gabriel Thomas[2] faßt diese Ansicht in den Worten zusammen: „Mais surtout le regard haut et ferme, dirigé vers un bout lointain nous relève le chef social et religieux, le vrai pasteur d'un peuple, qui lui obéit sans le comprendre, le fondateur d'une nation, mais qui faconne encore la race, la pètrit comme un limon c'est en un mot le prophète souverain, interprète de Jehovah qu'il a vu face à face."

Wir werden uns nicht wundern, wenn sich so vielen Unsicherheiten eine andere anschließt, die von prinzipieller Bedeutung für die Auffassung des Kunstwerkes ist, nämlich die Frage, ob Moses hier als eine Art zeitloser Idealgestalt dargestellt sei oder ob ihn der Meister in einem bestimmten bedeutsamen Augenblick seines Lebens habe zeigen wollen. Es ist klar, daß eine Entscheidung in dieser Frage nicht ohne detaillierte Untersuchung der Bewegungsmotive der Gestalt herbeigeführt werden kann. Sie wird aber zugleich die Auffassung vom Charakter der Statue wie sie sich dem einzelnen Beschauer darstellte, widerspiegeln.

Zusammenfassend können wir erklären, daß die Mosesfigur des großen Künstlers uns viele Rätsel zu lösen gibt; die Wirkung, die sie ausübt, ist bei fast allen Beurteilern stark, bei nicht wenigen aber nicht klar und einheitlich. In den Augen mancher Besucher des Grabdenkmales nähert sich diese Gestalt einem gewaltigen Tiere, in denen anderer geht sie unmerklich in die der Gottheit selbst über. Sollte es nicht gelingen, die tieferen Gründe der Divergenz in bezug auf die ästhetische Wirkung und die Auffassung des Kunstwerkes zu finden? Eine Arbeit, die sich gerade mit dem

[1] Karl Borinsky, Das Rätsel Michelangelos, München 1908, p. 123 f.
[2] Michel-Ange Poéte. Paris 1892, p. 151.

Moses des Michelangelo in einer der Psychoanalyse ganz ähnlichen Art beschäftigt hat und zu einer neuen und überzeugenden Deutung der Gestalt führte, darf unser Vorbild sein. Ihr Resultat wird von dem unseren eine veränderte Beleuchtung erfahren[1].

Die zusammengedrängte Stirn des Gesetzgebers mit den Hörnern hat, wie die Kunstkenner versichern, neben dem Gesichtsausdruck der Figur wesentlich zu dem zwischen Anziehung und Abstoßung schwankenden Eindruck des Meisterwerkes beigetragen. Vielleicht gelingt es uns, gerade von der Erfassung dieses Details aus eine Möglichkeit der Erklärung für die „ambivalente" Wirkung des Moses zu finden.

Bekanntlich soll das Hörnerzeichen, das der Kopf der Figur aufweist ebenso wie das vieler Mosesdarstellungen auf die falsche Übersetzung einer Bibelstelle zurückgehen. Exodus 34, 29 heißt es nämlich: „Als aber Moses vom Berge Sinai herabstieg mit den beiden Gesetzestafeln in der Hand, als er herabstieg vom Berge, da wußte Moses nicht, daß die Haut seines Antlitzes infolge seines Redens mit ihm (Jahwe) strahlte. Aaron und ganz Israel sahen aber Moses an, es strahlte sein Angesicht und sie fürchteten sich, ihm zu nahen." Vulgata und Aquila übersetzen nun das hebräische Wort קרן angeblich falsch mit gehörntsein statt mit strahlen, so daß also in diesen Texten Moses mit den Hörnern vor den Juden erscheint. Auf diesem Wege — Textkritik lag der Renaissance noch fern — hat also der Moses cornuta facie seinen Einzug in die bildende Kunst gehalten.

Manche Momente aber sprechen dafür, daß das „Mißverständnis", dem Michelangelo ebenso wie andere Künstler so zum Opfer fielen, es keineswegs verdient, mit einer beiläufigen Entschuldigung und dem Hinweis auf seinen Mangel an Textkritik beiseite geschoben zu werden. Das hebräische Wort hat nämlich tatsächlich beide Bedeutungen: es heißt sowohl strahlen als gehörnt sein. Man darf sogar vermuten, daß die Bedeutung strahlen die spätere und entwickeltere ist. Der Strahlenkranz um das Haupt des Moses würde also, meinen wir, ursprünglich wirklich ein Hörnerzeichen gewesen sein und sich erst in späterer Auffassung in einen Lichtschein verwandelt haben. Was aber soll es bedeuten, daß der Führer, vom Sinai herabsteigend, Hörner auf dem Haupte trug?

[1] * * *, Der Moses des Michelangelo, Imago 1914.

Der Text sagt ausdrücklich, daß das Strahlen des Antlitzes des Moses durch seine Bewegung mit Jahwe verursacht wurden; es ist der Abglanz der Gottheit, der über dem Kopfe des großen Mannes lagert. Der Bedeutungswandel des hebräischen Wortes für strahlen sowie unsere früheren Erklärungen zwingen im Zusammenhang mit dieser Tatsache zu folgender Annahme: Moses hat sich durch das Hörnerattribut mit Gott identifiziert: er ist Gott geworden. Die Hörner sind die Zeichen des überwundenen Totemgottes.

Unvermittelt ragt hier in ein höheres und entwickelteres Stadium des Judentums ein Stück der alten, totemistischen Gottesvorstellung, das dann den veränderten Anschauungen angepaßt wurde. Die Hörner und der Strahlenkranz sind nur historisch zu unterscheidende Attribute der Gottheit: das eine verdrängt das andere. Aber in dem verdrängenden Element finden wir das Verdrängte in veränderter Gestalt wieder. Die moderne Wissenschaft, die sich ihrer Vorurteilslosigkeit rühmt, hat unbewußt denselben Weg eingeschlagen wie die Völker, die ihre alte Gottesvorstellung als mit ihrem Bewußtsein unvereinbar zum Versinken zwangen: allzu flink hat sie die mittelalterliche Heroendarstellung in die Rumpelkammer verwiesen und, von unbewußten Tendenzen bestimmt, die Vorstellung des Helden mit den Hörnern durch die des im göttlichen Strahle glänzenden ersetzt.

Die Vulgata und Michelangelo haben recht: Moses ist gehörnt, er trägt das Zeichen des alten, gefürchteten und bewunderten Tiergottes der Vorzeit, das erst im Laufe des Jahrhunderts dem sublimeren Attribute des Lichtscheines wich. Wir sind freilich gewöhnt, uns die Gottheit in erhabener Gestalt vorzustellen, aber vergessen wir nicht, daß Jahwe, der vom Sinai ewiggeltende Gesetze unter Donner und Erdbeben verkündet, nicht immer der majestätische Herrscher der Welt war. Wenn wir so die überwältigende Größe Jahwes aus niederen Anfängen abgeleitet sehen, müssen wir uns hüten, die Bedeutung und den mächtigen Eindruck der überwundenen Tiergottheit zu unterschätzen. Der Vergleich des Wesens und Wertes vergessener und verleugneter Vorfahren mit jenem der Vertreter einer neugeschaffenen Ahnengalerie muß nicht unbedingt zum Vorteil der Neuschöpfung ausfallen. Jedenfalls aber ist es leichter, dem neuen Gotte offiziell zu huldigen als die unterirdische Fortwirkung des angeblich überwundenen auszuschalten.

Aus unserer Ableitung wird uns manches klar: die zwiespältige Wirkung der Mosesstatue des großen Künstlers, der oft bemerkte Wechsel von Anziehung und Abstoßung erscheint uns nicht mehr rätselhaft. Dieser Eindruck ist durch unsere Bewunderung und Ehrfurcht angesichts der Göttlichkeit der Gestalt ebenso bestimmt wie durch unser unbewußtes Widerstreben gegen jene Züge, die uns ohne unser Wissen an eine Gottesvorstellung erinnern wollen, die wir überwunden zu haben glauben. Das tierähnliche Profil des Moses, der Gegensatz zwischen Ruhe und Bewegung, elementarer, triebhafter Wildheit und übermenschlicher Selbstbeherrschung gewinnen ebenso wie der seltsam verächtliche und drohende Ausdruck der Augen eine neue Bedeutung. Die starke, fast unheimliche Wirkung des Moses beruht zu einem großen Teile gerade darauf, daß er wirklich halb Tier, halb Gott ist. So erklärt sich manches Urteil, das wie etwa das Coyers in der Gestalt geradezu ein Abbild der Gottheit erblickt, so aber auch der Eindruck anderer Kunstkenner, der in direktem Gegensatz zu dieser Ansicht steht. Wenn Scheffler sagt: „Ein Mensch wie ein wütender Auerochs sitzt da, dessen bloßer Anblick erzittern läßt", so trifft er mit diesem Vergleich unbewußt das Richtige. Der Moses der Sage ist nämlich wirklich zum Stier geworden, da er sich mit Jahwe identifiziert. Die Hörner auf dem Kopfe von Michelangelos Marmorstatue sind ein Rest dieser alten, unterdrückten, aber nie völlig besiegten Anschauung. In der tierhaften Wildheit, deren Unterdrückung uns die Gestalt ahnen läßt, ist ein zweites Anzeichen der urspünglichen Natur des Heros enthalten[1]

Es mag hier die Bemerkung Platz finden, daß die in unserer Deutung klargewordene Entwicklung vielleicht für die Geschichte des Nimbus, der Aureola, des Heiligenscheines überhaupt einige Bedeutung gewinnen könnte. Bekanntlich hat man diese Attribute ebenso wie die verwandten des Strahlenkranzes und der Krone vom Scheine der Lichtgottheiten abgeleitet[2]. Vielleicht ist dieser Zusammen-

---

[1] Die oben gegebene Erklärung paßt ausgezeichnet zu der Deutung des anonymen Autors in dem zitierten Aufsatz der „Imago", für welche auch die oben folgenden Bemerkungen Bestätigung und Ergänzung zugleich liefern.

[2] Vgl. Ludolf Stephani, Nimbus und Strahlenkranz in der alten Kunst. Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Petersbourg, VI. Série. T. IX, Petersburg 1859, sowie den Artikel „Heiligenschein" in der Realenzyclopädie für protestantische Theologie.

hang, an dessen Wirksamkeit man nicht zweifeln darf, sekundär und wurde erst geschaffen, als die Götter an den Himmel projiziert waren. Wie das Horn wird dann auch der Strahl zum Symbol der göttlichen Kraft, besonders in ihrer sexuellen Form [1]. Die Sonne, die von den Völkern der Antike, von den Wilden wie von den Neurotikern dem Vater gleichgesetzt wird [2], muß in den Mythen ihre lebenspendende Kraft an ihre Verehrer abgeben wie das Totemtier, das gleichfalls ein Vaterbild ist. Wir stoßen auch hier auf den Ersatz der einen Vorstellung, durch eine andere und auf Umwandlungen und Verschiebungen, wie sie durch die völkergeschichtliche Entwicklung und durch die Einwirkung der Verdrängungsmächte bedingt sind. Die Hörner des totemistischen und die Strahlen des Lichtgottes werden von den Gläubigen in Anspruch genommen. Der babylonische Priester trägt das Hörnerpaar während des Gottesdienstes wie der Stiergott, den er anbetet. Gottvater wird in der frühmittelalterlichen Kunst mit zwei Strahlen auf dem Haupte dargestellt ebenso wie seine Vertreter und Sachwalter auf Erden, die Heiligen, Päpste und Kaiser. Die „Erleuchtung" durch Gott wird später die vergeistigtere Form solcher Identifizierung werden, bei der doch die Spur der ursprünglicheren und sinnlicheren Art nicht zu verkennen ist. Noch lange wird sich in der Menschheitsgeschichte die Nachwirkung jener tiefwurzelnden Anschauung erhalten, daß auf den Besitzer göttlicher Insignien auch göttlicher Geist übergehen muß. Die Institution des erblichen Kaisertums bezeugt diese primitive Anschauung noch in unseren Tagen ebenso wie das Wort, wem Gott eine Würde verleihe, dem gebe er auch den Verstand [3]. Jedermann weiß, wie selten die Erfahrung einen solchen Glauben bestätigt und wie zähe er sich trotzdem im Volke erhält.

Wir kehren nun zum Bibeltext, dessen Heranziehung durch unsere Deutung des Moses des Michelangelo notwendig wurde, zurück. Wir haben erfahren, daß Moses nach seiner Unterredung

[1] Vgl. W. Schwartz, Der Sonnenphallos der Urzeit, Zeitschrift für Ethnologie, 6, 167 ff.

[2] Vgl. Freud, Nachtrag zu dem autobiographisch beschriebenen Falle von Paranoia (Dementia paranoides) in Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 3. Folge, p. 268 f.

[3] Die Bedeutung der hier angedeuteten Anschauung für die Religionsforschung wird in dem Artikel „Von Gottes Gnaden" in einem späteren Teile klarer hervortreten.

mit Jahwe glänzenden Angesichts vom Sinai herabstieg. Der weitere Bericht (Ex. 34, 33) besagt, daß der Heros, so oft er vor Jahwe erschien, eine Hülle, die er sonst auf dem Gesichte trug, entfernte; wenn er aber aus dem Heiligtum trat, legte er die Hülle an. Die Verbindung dieses Berichtes mit dem früheren steht fest, wenngleich ihre nähere Art noch nicht klar ist.

Greßmann unterscheidet in der ganzen Überlieferung zwei Varianten[1]: die erste spielt am Sinai und berichtet einen einmaligen mythischen Vorgang, die zweite erzählt von einer sich wiederholenden Handlung, die am Zelte Jahwes stattfindet. In beiden Varianten sei das Wesentliche die priesterliche Funktion, die Moses erfüllt, indem er dabei eine Hülle anlegt. Das Primäre ist hier die Sitte, die Sage ist ätiologisch und soll ihre Entstehung erklären. Nach Greßmanns Auffassung gebe sie Auskunft auf die Frage: „Warum legte Moses eine Hülle auf sein Antlitz, wenn er als Stellvertreter Jahwes zum Volke redete?" Die Antwort lautet: weil seine Haut durch den Verkehr mit Gott so glänzte, daß die Israeliten sich fürchteten, ihm zu nahen. Greßmann macht darauf aufmerksam, daß nach dem überlieferten Text Moses die Hülle gerade in der Zwischenzeit, da er weder mit Jahwe noch mit dem Volke als Vertreter Jahwes zu tun habe, also als Privatmann, trage; dagegen entferne er die Hülle im Priesterdienste. Diese merkwürdige Erzählung stelle die Dinge auf den Kopf und lasse sich nur aus einer absichtlichen Änderung des Textes erklären: der ursprüngliche Sinn der Stelle sei, daß Moses die Hülle im Priesterdienste trage. Es sei nun schwierig zu erklären, warum man an dem überlieferten Brauche Anstoß nahm und ihn änderte. Den Grund für diese nachträgliche Korrektur glaubt Greßmann in der Tatsache zu suchen, daß die „Hülle" als Maske zu deuten sei. Greßmann geht nun noch einen Schritt weiter: die Maske war eben das Antlitz der Gottheit. Er verweist auf die allgemein verbreiteten Riten antiker und primitiver Völker, in denen die Menschen Götter vertraten, deren Namen führten, die Maske oder die Kleidung der Gottheit anlegten. Die Maske machte nicht nur zum Stellvertreter Gottes, sondern zur Gottheit selbst[2]. „Nach der gegenwärtigen Überlieferung wurde Mose durch den Verkehr

[1] Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mosesagen, Göttingen 1913, p. 247.

[2] Greßmann, p. 151.

gottgleich an Glanz; ursprünglich aber wird man erzählt haben, daß Moses durch die Maske zur lichtstrahlenden Gottheit wurde. Und wenn es jetzt heißt, Mose habe die Maske angelegt, um die Furcht der Israeliten vor dem Lichtglanz zu beschwichtigen, so wird auch hierin eine Verdunklung des Ursprünglichen zu vermuten sein. Denn es ist bei Naturmenschen selbstverständlich, wie man an Kindern beobachten kann, daß sie sich gerade vor der Maske fürchten, auch wenn sie wissen, wer sich hinter ihr verbirgt."

Diese einleuchtende Erklärung bedarf einer Ergänzung, die wir jetzt liefern können: das alte Ritual muß bis zur totemistischen Periode zurückverfolgt werden. Wir gelangen dann zu einem Brauch, demzufolge Moses die Tiermaske, also das Fell des Totemtieres, anlegte, um so die Juden mit Angst zu erfüllen; zu einem Ritual, in welchem er die Stimme des Stieres oder Widders nachahmte, um die Juden zu erschrecken. Der Gottesglanz ist auch hier stellvertretend an die Stelle der roheren religiösen Anschauung getreten. Als Resterscheinung des Tierfelles des Totems, durch dessen Anlegen sich die Priester mit der Gottheit identifizierten, haben wir die Hörner auf dem Kopfe des Moses erkannt. Die Hülle, die Moses anlegt, zeigt noch deutlich genug den Ursprung der alten Sage.

Wir haben also in der Tradition drei Phasen zu unterscheiden, deren Verständnis nur durch die psychoanalytische Kenntnis unbewußter Vorgänge ermöglicht wird. In der ersten hat sich der junge Held Moses des Felles des Vatergottes bemächtigt und ist so nach antiker Anschauung selbst zum Gott geworden. Eine Spur dieser Phase ist noch in der Darstellung des gehörnten Moses zu erkennen. Die zweite Phase hat das mit dem höhern Gottesbilde unverträgliche Totemfell durch das Strahlen ersetzt: noch immer stammt das Licht auf dem Antlitze Moses von Jahwe; auch in dieser Variante ist noch zu erkennen, daß Moses durch die Übernahme des göttlichen Attributes selbst der Gottheit nahe rückt. Die Juden fürchten sich vor ihm, als ob er Jahwe selbst wäre. Die dritte Phase schließlich bringt die entstellte Wiederkehr der verdrängten totemistischen Abkunft des göttlichen Attributes. Die Hülle kehrt nun in der Form der Maske wieder und dient nun zum Schutze gegen das gefährliche Licht auf Moses Antlitz. Die ursprüngliche Identität der Strahlen und der Maske war unbewußt geworden und nun wußte man mit dem erhalten gebliebenen Bericht von einer Hülle oder Maske nichts

anzufangen. Die sekundäre Bearbeitung brachte es zustande, diese ursprünglichere Form der Göttlichkeit in einen dem Bewußten gemäßen und das Kausalbedürfnis befriedigenden Zusammenhang mit der späteren zu bringen: die Maske schützt vor dem Anblicke des gottgleichen Mannes, eigentlich der Gottheit selbst.

Der Bericht der Bibel aber zeigt uns wieder, daß diese Phase, welche ihre Entstehung dem Fortschreiten der Verdrängung verdankt und die von der mißverständlichen Auffassung der Funktion der Hülle ausging, der Wiederkehr der verdrängten Tendenzen nicht standhalten konnte. Denn jetzt erscheint Moses vor Jahwe ohne Hülle und trägt die Maske nur, wenn er nicht im Priesterdienste steht. Diese Form, die psychologisch das Verdrängte wieder siegreich zeigt, bringt eigentlich eine Rekonstruktion des ursprünglichen Sinnes der Erzählung. Das wird klar, wenn wir bedenken, daß die ganze Sage erst spät mit dem entwickelteren Jahwekult in Zusammenhang gebracht und in die damalige religiöse Anschauung einverwoben wurde, ursprünglich aber aus einer Epoche stammt, der Jahwe noch nicht der gesetzgebende Gott des Sinai war. Moses braucht dann im Verkehr mit diesem Gotte keine Maske, kein Tierfell, denn er entreißt es ihm ja und wurde dadurch selbst Gott. Es gibt keinen Priester, der nicht zugleich auch Gott wäre; Moses, der im Zelte zu Jahwe spricht, ist eine spätere Figur, da Moses selbst zu Jahwe geworden ist und so die Anwesenheit Jahwes als eine doppelte erscheint. Wenn aber Moses die Hülle oder Maske sonst trägt, um die Juden zu erschrecken, will er sie unbewußt von einer Wiederholung der von ihm verübten Tat, die sich diesesmal gegen seine eigene Person richten würde, abschrecken. Psychoanalytisch läßt sich die Situation etwa folgendermaßen erklären: die Identifikation mit dem Vater-Gotte, wie sie sich durch das Anlegen des Felles des Totem zeigt, war das Resultat der elementaren Wünsche des Sohnes, sich die Stellung des Vaters zu erobern. Das Tragen des väterlichen Tierfelles ist zugleich ein Symptom des Triumphes über den Vater und des Triumphes des Vaters, ein Symbol seiner Niederlage und seines Sieges, da der den Vater überwindende Sohn eben gerade die väterliche Rolle zu übernehmen gezwungen ist. Der so zum Vater emporgerückte Sohn sieht sich genötigt, den Impulsen der unbewußten Vergeltungsfurcht zu folgen und gegenüber der jüngeren Generation dieselben Mittel der Einschüchterung und

der väterlichen Autorität zu gebrauchen, deren Schrecken er überwinden mußte.

Ein gutes Pendant dieses Vorganges bietet die Männerweihe der Wilden, in der die Vertreter der Vätergeneration in der Vermummung als Totemtiere die Jünglinge erschrecken und sich durch diese Gestalt den Gehorsam der Jünglinge erzwingen.

Das Verständnis dieser Mosessagen ist unmöglich zu erlangen, wenn man nicht beachtet, daß ursprünglich von der Religion verpönte Akte und Gebräuche dann sanktioniert werden, wenn sie gerade im Namen der Religion ausgeübt werden, daß also in späteren und höheren Stadien der Religionsbildung Verbotenes, dessen Durchsetzung die Religion zu verhindern bestrebt ist, in religiöser Umwandlung wiederkehrt. Diese Kompromißnatur des religiösen Zwanges, die jener des neurotischen so ähnlich ist, liefert auch hier die entscheidende Aufklärung. Die Religion fordert später die Einführung des Verbotenen in verwandelter Form, während sie es in unentstellter erbittert bekämpft. Greßmann irrt, wenn er annimmt, es gebe im israelitischen Priestertum keinen Fall, der Analoges zu der Erzählung von Moses Maske bietet. Der Turban, den Aaron tragen soll und an welchem an der Stirnseite eine Platte aus gediegenem Golde die Aufschrift: „Jahwe geweiht" zeigt (Ex. 28, 36—38), weist auf denselben göttlichen Ursprung zurück. Auch hier wiederholt sich der Vorgang, daß ein Attribut, das der widerstrebenden Gottheit entrissen wurde, als von Gott ausdrücklich befohlenes getragen und sogar zum Schutzzeichen vor Jahwe wird. Dieses priesterliche Zeichen aber unterscheidet sich prinzipiell nicht von dem Amulett, das Jahwe als auf der Stirne befindlich fordert (Ex. 13, 16) und das noch heute als Tephillim im jüdischen Ritual fortlebt. So wirkt in allen diesen Kultzeichen von dem dem Totemtier abgenommenen Hörnern angefangen bis zu den Denkkapseln der heutigen jüdischen Religion neben der Liebe und Bewunderung für den göttlichen Vater unbewußt ein Teil des revolutionären Trotzes, der zur Aneignung der Attribute Jahwes führte, fort und zeugt von der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit unbewußter Regungen.

Wenn unsere Zurückführung richtig ist, müssen sich aus ihr bedeutsamste Schlüsse auf den verborgenen Sinn der Sinaiperikope ergeben: die Vorgänge bei der Gründung der jahwistischen Religion sowie die religionsgeschichtliche Stellung des Gesetzgebers Moses

erhalten von ihr aus ein neues Licht. Denn wir wissen jetzt, was eigentlich auf dem Berge sich ereignete: Moses wurde zum Gott, indem er Jahwe tötete und sich die Hörner dieses ursprünglich totemistischen Gottes, seine Kraft und das Zeichen seiner bevorrechteten Stellung, aneignete. Vielleicht hat ein alter, unterdrückter Mythos von einem Kampfe zwischen dem Tiergott Jahwe und dem Heros Moses erzählt, der dort oben stattgefunden hat und im Wesen und Wirkung jenem zwischen dem Drachen und Siegfried, der sich der Haut des Tieres bemächtigte, oder zwischen Archeloos und Herakles, der das Horn des Gegners erbeutete, ähnlich war. Die Tradition hat wider Willen das Andenken eines solchen mörderischen Kampfes bewahrt, wenn sie berichtet, Moses sei durch die Unterredung mit Jahwe gehörnt, also zum Nachfolger des Totemgottes geworden.

Allein die Zeit, in der sich dieser Aufstand gegen den Vatergott abspielt, kann nicht die des Totemismus sein: der Totemismus ist durchaus Vaterreligion. Die Sohnesreligionen werden erst spät, als längst ein anthropomorpher Gott eingesetzt war, durchbrechen; vom frühen Totemismus sind in dieser Periode der Kulturentwicklung nur mehr Spuren vorhanden. Wollen wir also die Sinaigeschichte begreifen, müssen wir annehmen, daß ein späterer Sohnesputsch sozusagen rückphantasiert in totemistischer Sprache erzählt wird. Dieses Zurückgreifen auf uralte Vorstellungen und die Verwendung des unbewußt gewordenen Totemismus für eine neue Erscheinung geht aber, ohne es zu wollen und zu wissen, in den Spuren einer längst vergessenen, wirklichen Begebenheit: die Überwältigung des Vaters der Urhorde war das Vorbild aller späteren Sohnesrevolutionen.

Ein ewig wiederkehrender Vorgang taucht auch hier aus einer Versenkung, in der ihn jahrtausendelang das Bewußtsein gefangen hielt: kein neuer Gott darf seine Herrschaft antreten, dem es nicht gelungen ist, den alten zu töten oder ihn wenigstens innerlich zu überwinden und an seine Stelle zu treten. Wir sind zu einer Anschauung gelangt, deren Kühnheit ernsteste Nachprüfung ebenso notwendig als wünschenswert macht. Wenn sie sich als richtig erweist, müßte sie zu einer Revision unserer Vorstellungen über das Werden und Wesen der jüdischen Religion führen.

Es empfiehlt sich also, unser Resultat von mehreren Seiten her zu prüfen. Wir lassen es zu diesem Zwecke vorläufig beiseite

und wenden uns der Erzählung Ex. 32, 1—35 zu, welche die Rückkehr Moses vom Sinai schildert. Es ist jene Situation, in welcher der Michelangelosche Moses dargestellt erscheint. Wir vermuten, daß gerade hier sich Anzeichen finden müssen, aus denen hervorgeht, was auf dem Sinai geschah. Vorgänge von der ungeheuren Bedeutung und der fortwirkenden Gefühlsstärke der von uns rekonstruierten können trotz aller Anstrengung der Bewußtseinszensur und der Verdrängung späterer Generationen nicht unterdrückt werden, ohne sich in erkennbaren Spuren zu verraten. Auch lange geheilte Wunden lassen Narbenbildungen zurück.

Als Moses mit dem Gesetze herabkommt und das goldene Kalb erblickt, um das die Juden tanzen, zerschmettert er in maßloser Wut die heiligen Tafeln am Fuße des Berges, nimmt das Kalb, verbrennt es im Feuer, zermalmt es zu Pulver, streut es aufs Wasser und gibt es den Kindern Israels zum Trinken. Die Erzählung zeichnet sich durch besondere Präzision und logische Aufeinanderfolge der Vorgänge aus. Bei näherer Betrachtung aber zeigt es sich, daß diese Genauigkeit eine nur scheinbare ist und die Verknüpfung des Erzählten einige kleine, aber verräterische Lücken aufweist. Wir gehen auf die Hypothesen über die Zuteilung der einzelnen Verse und über spätere Wucherungen und Einschübe sowie auf die Unterscheidung der verschiedenen Quellen und Redaktionen, welche die Textkritik annimmt, nicht ein und begnügen uns damit, einige der auffälligsten Züge des Berichtes hervorzuheben: die Tradition erzählt, Moses habe das Kalb zu Pulver zerrieben, nachdem er es verbrannt habe. Aber verbranntes Gold kann nicht zerrieben werden. Es ist nicht ganz klar, was mit dem Objekt des Satzes „und gab es den Söhnen Israels zu trinken" gemeint ist. Gewöhnlich nimmt man an, das Fürwort beziehe sich auf die Asche; dem widerspricht aber der Wortlaut, da der Artikel nicht dazu stimmt. Sonderbar ist es auch, daß Deut. 9, 31, wo der Vorfall auch erzählt wird, nichts von einem solchen Trank weiß, dafür aber von einem Bach am Sinai redet, der Ex. 32 nicht vorkommt. Die Bibelkritik hat aber auch in den vorhergehenden und folgenden Versen zahlreiche Widersprüche und Auffälligkeiten bemerkt: nachdem Moses im Vers 8 vom Herrn selbst den Abfall des Volkes erfahren hat, benimmt er sich in Vers 18, als wüßte er nichts davon. Vers 35 weiß von einer Bestrafung des sündigen Volkes durch Gott, während die Verse 20

bis 30 das von Moses vollzogene Strafgericht erzählen. Andere Züge fordern zur Erklärung heraus: so wird das Objekt des Götzendienstes ausdrücklich als Kalb bezeichnet, was eine Abweichung von dem bei den Juden und ihren Nachbarvölkern verbreiteten Stierkult bedeutet. Greßmann hält es für mehr als wahrscheinlich, daß die Bezeichnung des Bildes als Kalb einen verächtlichen, von Hosea geprägten Ausdruck darstellt und es sich um einen Jungstier gehandelt habe[1]. Wir wundern uns auch darüber, daß just der Hohepriester Aaron, der doch besser als andere das Wesen Gottes kannte, selbst das Kalb anfertigte und Moses diese Tatsache ihm gegenüber nicht zum Gegenstand schwerer Vorwürfe macht. Die Aufforderung des Volkes an Aaron lautet: „Wohlan, mache uns einen Gott, der vor uns herziehe." Es verlangt also einen Wegegott, einen göttlichen Führer für seine künftige Pilgerfahrt. Vers 4 aber wird erzählt, das Volk habe angesichts des Bildes gesprochen: „das sind die Götter, die dich aus Ägypten herausgeführt haben"; dieser Gott bezieht also seine Bedeutung aus seinen vergangenen Taten. Woher rührt übrigens an der zitierten Stelle der Plural? Wir wissen nur von der Darstellung eines Kalbes. Die meisten kritischen Bibelausgaben setzen einfach den Singular „Das ist dein Gott etc." ein, wie wir glauben, ohne hinreichende Berechtigung zu solcher Korrektur.

Wir werden uns mit diesen und einigen anderen Details noch beschäftigen, greifen aber jetzt auf die Erzählung als ganze zurück. Nach den übereinstimmenden Aussagen der Bibelforscher stellt das gegossene Bild einen Gott, und zwar den Gott des frühen Judentums dar, der dem seiner Nachbarvölker ähnlich gewesen sein muß. Wie stark gerade der Stierkult unter den Juden verbreitet war und welche nachhaltige Wirkung er ausübte, erkennt man am besten daraus, daß noch unter Jerobeam I. Stierbilder in Bethel und Dan göttliche Ehren genossen und daß die Propheten, besonders Hosea, ihre erbittertsten Angriffe gegen die Stierverehrer richteten.

Die Kluft zwischen dem Totemgott, dem Stiere, und Jahwe, dem überirdischen Gotte, der unter Donner und Blitz seine Gebote verkündet, ist groß, aber sie wird verringert, wenn man sich vor Augen hält, daß jede vorgeschrittenere Religionsstufe bestrebt ist, die Götter der früheren Periode zu verleugnen und zu degradieren, den gegenwärtig verehrten Gott aber zu erhöhen.

[1] Mose und seine Zeit, p. 204.

Der Vorgang läßt sich sehr wohl mit einer weitverbreiteten Phantasie vergleichen, mit dem sogenannten Familienroman der Neurotiker[1]. Diese besonders in Tagträumen hervortretende Phantasie hat die Ersetzung der Eltern des Träumers durch sozial höhere zum Gegenstand. Der wirkliche Vater wird darin durch einen vornehmeren etwa vom Rang eines Fürsten oder Königs vertreten, von dem der Träumer seine Abkunft herleitet. Die Verleugnung des Vaters, die regelmäßig als Bestandteil einer solchen Phantasie aufgezeigt werden kann und in der sich die unbewußte Feindseligkeit des Sohnes äußert, ist aber keine radikale und durchgreifende. Der neue Vater, welcher den angeblich niedrigeren ersetzt, trägt nämlich deutlich genug Züge des verdrängten, — ein Beweis für die ursprüngliche und erhalten gebliebene Zärtlichkeit des Sohnes. Die Beseitigung des Vaters kommt also seiner Erhöhung gleich. Eines der wesentlichsten Momente in dem Familienroman ist die in der Phantasie realisierte Selbsterhöhung, die eben aus der angeblich höheren Abkunft resultiert.

Durch die psychologischen Aufklärungen, welche uns die Einsicht in die Genese und in die Tendenzen des Familienromanes liefert, glauben wir auch den Prozeß der Ersetzung eines Gottes durch einen anderen besser verstehen zu können. Der Stier, den die Juden umtanzen und als Gottheit verehren, ist nicht nur der Vorläufer Jahwes, er ist Jahwe selbst in seiner alten Gestalt. Der neue, so hocherhobene Gott ist eigentlich eine Variante des alten, jetzt verleugneten und geringgeschätzten, so wie der vornehme Vater des Familienromanes in Wirklichkeit der „niedere" Vater der frühen Kinderzeit ist. Die Erkenntnis von der psychologischen Identität Jahwes und des goldenen Stierbildes liefert den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Erzählung.

Um aber den verborgenen Sinn der Sage zu erfassen, müssen wir auch die innige Verknüpfung, die in der Vorstellung primitiver Völker zwischen Gegenstand und Bild besteht, berücksichtigen. Ein Bild ist dem Antiken und dem Naturmenschen nicht wie uns die Darstellung eines Gegenstandes, sondern dieser Gegenstand selbst. Die den Sinnen nähere Anschauung primitiver Menschen nimmt dort Identität an, wo wir nur eine Ähnlichkeit konstatieren. Was Moses

---

[1] Otto Rank, Der Mythus von der Geburt des Helden. Schriften zur angewandten Seelenkunde, 5. Heft, Wien und Leipzig 1909, p. 64 f.

dem Bilde des Kalbes tut, tut er dem Kalbe selbst, d. h. dem lebendigen, realen Tiere.

Im Lichte der von uns angenommenen zweifachen Identität, der zwischen Jahwe und dem Stiere und der zwischen dem Stiere und dem Abbilde, zeigt uns die Exodussage eine neue Bedeutung: Moses, der den goldenen Stier zermalmt, vernichtet kein Götzenbild, sondern Jahwe selbst. Die Auffassung von der niederen und als heidnisch zu verwerfenden Natur des Bildes als Götzen steht im Dienste tendenziöser Entstellung. Sie gehört einer späteren Periode an, welcher der eigentliche Sinn der Sage verloren gegangen war und die nun unbewußt den alten Totemgott in einen scharfen Gegensatz zu ihrer entwickelteren Gottesvorstellung brachte. Inzwischen muß sich auch die alte Identitätsbeziehung zwischen Bild und Original gelockert haben und eine, wenngleich noch unscharfe, Unterscheidung zwischen Gegenstand und Darstellung eingetreten sein.

Man gelangt zur Rekonstruktion eines primären Sagenkernes, der davon zu erzählen wußte, daß Moses den alten, gefürchteten Stiergott getötet habe. Wir finden dann in der uns überlieferten Sage das Produkt der Umarbeitung und Überarbeitung ungezählter Generationen. Wir sind auf eine doppelte Gestalt der Gottheit in der Sage gestoßen und unterscheiden darin einen antropomorphen Gott, jenen, der am Sinai dem Moses im Gewitter erscheint, und den Totemgott einer vergangenen Epoche. In dieser Form hat der aus dem Traumleben bekannte Mechanismus der Spaltung seine Wirksamkeit entfaltet: eine Persönlichkeit erscheint in mehreren einander oft widersprechenden Gestalten. Die psychoanalytische Kenntnis unbewußter Vorgänge läßt uns annehmen, daß einer solchen Spaltung ambivalente Einstellungen des Einzelnen gegenüber der betreffenden Persönlichkeit entsprechen, so daß also beispielsweise die dem Vater geltenden feindseligen Regungen etwa an einer als verächtlich erscheinenden Figur befriedigt werden, während die Gefühle der Zärtlichkeit und Pietät einer gesonderten, hochstehenden Gestalt des Vaters zufließen. Die Verteilung der Affekte in der Mosessage wird uns demnach klar: die bewußte Liebe und Anhänglichkeit des Heros für Gott wendet sich Jahwe zu, während die unbewußten revolutionären und Haßtendenzen in der Zertrümmerung des Stieres ihre Befriedigung finden. Die Intensität der Regungen der letzteren Art haben sogar zu einer großartigen Reaktionsleistung geführt, denn

in der uns vorliegenden Sage wird der Stier gerade aus Treue und Liebe für Jahwe vernichtet. Das Verhalten Moses darf als eine mythische Parallele der zweizeitigen Handlungen der Neurotiker bezeichnet werden: auf dem Sinai unterwirft er sich demütig und hingebungsvoll derselben Gottheit, die er wütend am Fuße des Berges vernichtet[1]. Die in der Ambivalenz vereinigten Gefühle werden so eines nach dem andern gesondert befriedigt, ohne starkem, inneren Widerstand zu begegnen. Wie im Opferritual ist auch die doppelte Anwesenheit der Gottheit in dieser Szene von wesentlicher, nur genetisch zu verstehenden Andeutung. Fassen wir die Erzählung vom goldenen Kalbe ins Auge, so erkennen wir, daß auch hier wie im Opfer Gottvater die Genugtuung für die an ihm verübte Schmach in derselben Handlung geboten wird, die eigentlich ihre Wiederholung bedeutet. Wie eine Zwangshandlung, deren unbewußter Sinn eine Verhöhnung des Vaters bedeutet, im Dienste reaktiv verstärkter Liebe zu einer Aktion wird, die bewußt das väterliche Andenken heiligen soll, wird hier die Tötung Jahwes in Stiergestalt als mit den religiösen Anschauungen späterer Zeit unvereinbar zu einer Tat ad maiorem gloriam dei. Es ist bemerkenswert, daß die Aktion als solche auch in der späten Fassung, wenig verändert, erhalten blieb, desgleichen bleibt in der Erzählung der Affekt der Wut und des Hasses bestehen.

Der von uns rekonstruierte primäre Sachverhalt der Sage ist derselbe, den wir durch die Analyse des Schofarrituals und die Deutung der Michelangeloschen Mosesdarstellung gefunden haben. Eine Reihe schwieriger Fragen findet durch ihn eine überraschende Lösung: Die Erzählung von der Zerschmetterung des goldenen Stieres ist eine an den Fuß des Berges versetzte Doublette einer Erzählung, die Vorgänge auf dem Sinai berichtete. So aufgefaßt gibt auch die Stelle vom Trinken des goldhältigen Wassers ihren guten Sinn. Wir werden dann die Auflösung des getöteten Tieres in Pulver und das ins Wasser Werfen als sekundäre Züge bezeichnen und als das Ur-

---

[1] Es scheint mir wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Sage noch nichts von einem Bilde berichtete, sondern von der Tötung eines wirklichen Stieres erzählte. Die Einsetzung eines Bildwerkes diente vielleicht unbewußt dazu, den wirklichen Sinn der Sage zu verhüllen. Auch hier wieder ist die totemistische Einkleidung zu beachten, die uns nicht darüber täuschen darf, daß wir in der Erzählung Realität und Phantasie zu unterscheiden haben.

sprüngliche, das die scheinbare Präzision in der Beschreibung von Moses einzelnen Behandlungen des Kalbes nicht zu verdecken vermag, das Genießen des Kalbes durch das Volk ansehen. Das gemeinsame Essen des Kalbes ist ein sakramentales Mahl, das uns auf den Totemismus zurückführt. Wie weit sich diese Auffassung von der in den Kommentaren üblichen entfernt, möge die Erklärung Baentsch[1] zeigen: dieser Autor nimmt an, das Volk bekomme seine eigene Sünde von Moses zu trinken und der Genuß werde dem Volke schlecht bekommen sein, d. h. viele werden erkrankt und gestorben sein. Aber diese Anschauung ist sicherlich sekundär und hat mit dem „ursprünglichen Sinne der Erzählung", wie Baentsch seine Vermutung bezeichnet, nichts zu tun.

Ich würde lieber annehmen, daß es sich um eine Variante des Berichtes jenes Bundesmahles handelt, das nach Exodus 24, 11 Moses und die Ältesten auf dem Sinai einnahmen. Wenn dort berichtet wird, daß Moses und die Vertreter des Volkes vor Gott aßen und tranken, vorher die Opferung junger Stiere für Jahwe sowie die Bundesschließung zwischen Gott und dem Volke erzählt wird, so ist der Zusammenhang klar: durch das Verzehren der Stiere, der Totemtiere der Juden, haben sie einen Bund mit dem Totemgott geschlossen, indem sie sich den Totem einverleibten. Das Bundesmahl ist ein vom Stamm gefeiertes Totemessen, das das heilige Band zwischen den gemeinsam Speisenden erneuert. Dieses Urbild der Kommunion, in dem der Leib des Herrn verzehrt und so der Bund zwischen ihm und seinen Verehrern gestiftet wird, scheint mir nun in der Erzählung, derzufolge Moses den Kindern Israels das Kalb zum Genießen gibt, wiederzukehren. Spätere Zusätze und Entstellungen waren notwendig, weil die Verdrängung die Identität des Totemtieres mit Jahwe nicht zum Bewußtsein vordringen ließ[2]. In dem sakramentalen Mahle aber, das Moses und die Ältesten verzehren, ist nicht nur ihre Identifikation mit der Gottheit enthalten, sondern auch die Tat der ersten Einverleibung, eben das Fressen des Gottes, wiederholt. Es ist leicht zu verstehen, wie sich diese Vorgänge in

[1] Handkommentar, p. 272.

[2] Auch in dem Bericht vom Bundesmahl auf dem Sinai wird nicht ausdrücklich erwähnt, daß die Stiere das Objekt der Mahlzeit bilden, aber dies versteht sich aus der Analyse des Opfer- und Bundesrituals, wie sie Robertson Smith und Freud gegeben haben.

die Gründung der neuen Religion, die am Sinai stattfand, einreihen. Keimt ein Glaube neu, muß wohl das Urverbrechen, das zur Religionsbildung überhaupt führte, noch einmal begangen werden, mußte der alte Gott noch einmal getötet werden:

„Opfer fallen hier,
Weder Lamm noch Stier,
Aber Menschenopfer unerhört."

Wie wir gesehen haben, fällt wirklich ein Stieropfer, das freilich nur den Ersatz jenes ersten großen, „unerhörten" Menschenopfers, der Ermordung des Gottesvorbildes der Urzeit, bildet.

Manche andere Widersprüche lösen sich durch unser Resultat leicht: das Strafgericht, das Moses über das Volk hält, ist sicherlich eine späte Variante, da er ja selbst von Gott abgefallen ist, d. h. Gott zu Fall gebracht hat. Die an den Juden vollzogene Strafe geht ursprünglich von der beleidigten Gottheit aus und trifft Moses mit ganzer Schwere. Die Bitte Moses bei Jahwe um Gnade für das sündige Volk gehört einer späteren Periode an; ursprünglicher ist das Schuldbewußtsein des Helden, das an einer Stelle zutage tritt: Moses bietet sich dem Herrn nämlich selbst als Objekt der Strafe an: die Fiktion der Stellvertretung des Volkes ist erst nachträglich in diese Tradition eingearbeitet worden, als es galt, die Spur der Tat des Moses zu verhüllen und eine logische Relation zwischen diesem durch das Talionsgesetz gerechtfertigte Angebot und dem Verbrechen des Volkes herzustellen — ein Prozeß, welcher dem der sekundären Bearbeitung des Traumlebens völlig analog ist.

Auch die Haltung des Hohepriesters Aaron wird uns durch die psychologische Analyse verständlich: er selbst formt nach der einen Version das Kalb und findet später dafür nur unzulängliche Entschuldigungen; nach der andern bildet das Volk das goldene Tier. In der früheren Schichte, da man an der Identität des Stieres mit Jahwe keinen Anstoß nahm, gehörte das Formen des Totembildes zu den priesterlichen Funktionen Aarons; erst mit der Verdrängung der alten Gottesvorstellung wurde es zum Abfall. Die Tradition zeigt nun beide aufeinanderfolgende Phasen in einer Ebene und macht den Versuch, die einander widersprechenden Anschauungen als einheitlich und Aarons Vorgehen als logisch hinzustellen und zu motivieren. Man kann in dieser Behandlung das genaue Gegenstück einer neu-

rotischen Systembildung, die oft mit Beugung aller Logik einen verständlichen Zusammenhang herzustellen bestrebt ist, erblicken.

Wir haben erfahren, daß die Bibelwissenschaft in dem Ausdrucke Kalb für das von den Juden angebetete Götzenbild eine Verachtung bezeugende Entstellung der Bezeichnung Stier sieht. Diese Erklärung, deren Richtigkeit höchstens eine auf eine spätere Periode beschränkte Geltung hat, scheint mir nicht ausreichend zu sein. Wir wagen es vielmehr, die Aussage der Bibel völlig ernsthaft zu nehmen und glauben also, daß wirklich ein Kalb von den Juden am Fuße des Sinai göttlich verehrt wurde. Vielleicht kann der Zusammenhang des Textes einiges zum Verständnis dieses Zuges beitragen: Vers 32, 1 wird erzählt: „Als das Volk aber sah, daß Moses vorzog, von dem Berge herabzusteigen, sammelte sich das Volk um Aaron und sprach zu ihm: „Wohlan, mache uns einen Gott, der vor uns herziehe, denn wir wissen nicht, was diesem, dem Manne Moses, der uns aus Ägypten heraufgeführt hat, zugestoßen ist." Greßmann findet diesen Wunsch mit Recht sehr auffällig[1], „denn in einer solchen Situation bedarf Israel zunächst, wie man meinen sollte, eines Nachfolgers für Moses". Der Sinn dieser Worte könne aber unmöglich sein, daß der „Gott" Nachfolger des Moses werden sollte; man muß vielmehr annehmen, daß die Frage selbstverständlich zugunsten Aarons beantwortet wird und bereits entschieden ist. Greßmann meint also, der Wunsch des Volkes besage: weil Moses, unser Führer, die Bitte um einen Gott, der vor uns einherziehe, nicht mehr erfüllen kann, fordern wir dich auf. Diese Deutung setzt voraus, daß Moses auf den Berg gestiegen sei, um dem Volke einen Gott, der vor ihm einherziehe, mitzubringen. Als aber Moses nicht zurückkommt, fordert das Volk einen solchen Wegegott von Aaron. Diese Erklärung ist unzweifelhaft richtig, aber sie kann sich nur auf eine Zeit beziehen, die den ursprünglichen Zusammenhang bereits tendenziös umzudeuten bestrebt war, und nimmt die sekundäre Bearbeitung als die wesentliche und vollgültige Verknüpfung an. Die Forderung des Volkes nach einem Gotte wird ausdrücklich durch den vermuteten Tod Moses' begründet. Ferner wird der Charakter dieses Gottes als eines Führer- und Wegegottes hervorgehoben. Greßmann selbst muß zugeben, daß die Forderung nach einem

[1] Mose und seine Zeit, p. 200 f.

Ersatz des Führers Moses an dieser Stelle eher zu erwarten war als der auffällige Wunsch nach einem Gotte. Er lehnt es aber ab, anzunehmen, daß der Gott der Nachfolger des Moses werden solle. Wie aber, wenn ein Unterschied zwischen diesem Gott und Moses gar nicht besteht; wie aber, wenn umgekehrt Moses der Nachfolger eines Gottes werden sollte? Was hindert uns anzunehmen, das Volk, das ein Bild eines vor ihm herziehenden Führergottes forderte, spreche eben den Wunsch nach Moses aus, gebe seiner Sehnsucht nach dem Verschwundenen Ausdruck?

Das Volk begründet sein Verlangen mit der Abwesenheit Moses: der gewünschte Gott soll wie er der Führer des Volkes sein; ein Ersatz für den Heros ist notwendig; die Darstellung einer Person ist in der primitiven Vorstellung mit ihr selbst identisch; der bewunderte und geliebte Mann, dessen Fernbleiben die Juden so schwer ertragen, genoß eine fast göttliche Verehrung — alle diese Gründe sprechen, wenn man den Wortlaut des Textes damit vergleicht, dafür, daß das goldene Kalb eben ein Abbild des Moses war. Merkwürdigerweise spricht das Volk in dem an Aaron gerichteten Wunsche von Moses, der es aus Ägypten heraufgeführt hat, und bezeichnet zugleich das Bildwerk als den Gott, der es aus Ägypten heraufgeführt hat. Auch dieses sprachliche Detail weist auf die ursprüngliche Identität des gegossenen Kalbes und Moses hin.

Man kann gegen unsere Anschauung geltend machen, daß ja das Volk Moses als einen Menschen kenne und ihn nicht unter dem Bilde eines Kalbes verehren werde. Aber wir würden diesem Einwand gegenüber darauf hinweisen, daß der Totemismus zeige, daß für die Primitiven die Differenz zwischen Mensch und Tier keine sehr ausgesprochene war, da ja ursprünglich anthropomorphe Götter in Tiergestalt verehrt wurden. Ferner werden wir den Bericht des Exodus heranziehen, demzufolge Moses gehörnt vom Sinai herabstieg, also tierähnliche Züge zeigt. Endlich wird uns von unserem früheren Resultate willkommene Hilfe: wenn Jahwe als Stier angebetet wurde, darf Moses, dessen Sohnescharakter wir aus dem latenten Sinn der Sinaisage erkannt haben, mit Recht als Kalb abgebildet werden. Der Name Moses, der aus dem ägyptischen mesu = Kind, abgeleitet wird (vgl. die theophoren Namen Thutmosis, Ramses) weist übrigens darauf hin, daß der Befreier der Juden einen Sohnestyp darstellt. Schließlich wird unsere Deutung durch die von uns hervorgehobene Rück-

projektion der ganzen Sage in die totemistische Periode umso wahrscheinlicher.

Ist das goldene Tier, das die Juden verehren, wirklich ein Abbild Moses, wie wir nun zu erkennen glauben, so gelangen wir auch zu einer tieferen Erklärung seiner Bezeichnung als Kalb: sie wäre dann die totemistische Benennung von Jahwes Sohn. Der Kult dieses jungen Tieres, das an die Stelle des väterlichen Stieres getreten ist, würde etwa der von Vasari erzählten „Anbetung" der Mosesstatue des Michelangelo durch die Juden im mittelalterlichen Rom entsprechen.

Wir verhehlen uns nicht, daß die Schwierigkeiten der Erklärung durch unsere Annahme gewachsen sind, die Dinge scheinen nun noch undurchsichtiger und komplizierter geworden zu sein. Denn wir verstehen jetzt zwar, daß das Bild des goldenen Kalbes den Ersatz für den verloren geglaubten Führer darstellt — der Glaube an die durchgängige Determinierung einzelner Züge hat sich auch im Falle dieser Bezeichnung bewährt — ja, wenn wir die Situation der Rückkehr Moses und der Anbetung des Kalbes näher ins Auge fassen, scheint uns auch die ausgelassene Freude des Volkes verständlich, aber es erheben sich nun neue Widersprüche. Es ist ja auch sichergestellt, daß das Tierbild eine Darstellung Jahwes, des totemistischen Stiergottes war. Was ist nun richtig?

Vielleicht überwinden wir diese Schwierigkeit, indem wir wieder ein bisher geringgeschätztes Detail heranziehen und uns nach seiner verborgenen Bedeutung fragen. Wir haben gehört, daß die Bibelkritik eine Textkorrektur an jenen zwei Stellen vorgenommen, an welchen erzählt wird, die Juden hätten das goldene Kalb mit den Worten gefeiert: „das sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten herausgeführt haben". Wir haben diese Korrektur wohl erklärlich gefunden, da sich der Plural im Text unmöglich auf das eine Bild beziehen konnte, aber wir meinten, sie bedeute ein zu weitgehendes Entgegenkommen, das man dem bequemen Verständnisse des Bibellesers mache. Denn wir halten auch dann, wenn wir nicht sofort zu ihrem völlig klaren Verständnis gelangen, daran fest, daß dergleichen kleine auffällige Züge eine bestimmte Bedeutung haben. Die Psychoanalyse, die uns zu einem so starken Glauben an die durchgängige Geltung der seelischen Determinierung geführt hat, hat uns auch gelehrt, Regungen der Ungeduld zu zähmen und zu warten, bis sich uns das

Verständnis solcher Besonderheiten — oft von unerwarteter Seite her — erschließt.

Die Kommentatoren haben schon darauf verwiesen, daß auch an einer anderen Bibelstelle, nämlich I. Kön. 12, 28 f., von zwei goldenen Kälbern, die göttliche Verehrung genießen, die Rede ist. Dort wird nämlich erzählt, König Jerobeam habe zwei goldene Kälber verfertigen lassen und zum Volke gesprochen: „Ihr braucht künftig nicht mehr nach Jerusalem zu pilgern, da hast du deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten geführt haben." Also auch hier findet sich der Plural der goldenen Kälber, ihr Kult, der dem König als Sünde angerechnet wird, und sonderbarerweise derselbe Hinweis wie in der Exoduserzählung, demzufolge dies die Götter seien, welche Israel aus Ägypten geführt haben. Verwenden wir diese Stelle zur Aufklärung der ersten, so glauben wir annehmen zu müssen, daß auch in dem Sinaibericht ursprünglich zwei Tierbilder im Mittelpunkte gestanden sind. Unsere Ableitung läßt uns dann erkennen, was die beiden Darstellungen bedeutet haben: das eine war Jahwe der Stier, das andere Moses, das Kalb. Bestimmte Tendenzen müssen zur Entstellung dieses Sachverhaltes geführt haben: sie hatten zur Folge, daß in der Erzählung des Exodus nur ein Tierbild, nämlich das Kalb, erscheint, im Berichte des Buches der Könige zwei Tierbilder, und zwar wieder zwei Kälber auftreten. In der einen Stelle ist also — von jenem verräterischen Plural im Ausruf des Volkes abgesehen — ein Bild eliminiert, in der zweiten die Zahl erhalten, aber das Bild eines Stieres in das eines Kalbes, verändert worden. In beiden Fällen handelt es sich um eine Veränderung, die das Bild Jahwes, des ursprünglich totemistischen Stieres, betrifft, und wir können aus diesem Umstand sowie aus dem Erfolg der Korrektur auf die Natur der Tendenz schließen, die zu solchem Eingriff in den Text zwang. Die beiden Erzählungen verwerfen den Kult der Tierbilder als heidnisch, als von den tiefstehenden Nachbarvölkern der Juden übernommen; in dieser Wertung konnte das goldene Kalb nicht stören. Das Stierbild aber als die Darstellung Jahwes hätte allzu deutlich verraten, daß derselbe totemistische Kult in der religiösen Vorgeschichte der Juden eine überragende Stellung einnahm; die Erzählung wäre im stärksten Gegensatz zu dem Bilderverbot des Dekalogs gestanden — um so stärker, da es sich um kein Abbild irgend eines Götzen, sondern um das Jahwes selbst gehandelt hätte.

Die Unterdrückung gerade des Stierbildes im Texte kommt also einer unbewußten Befolgung dieses Gebotes gleich, einer Ausdehnung der Schutzmaßregeln gegen das Übermächtigwerden der Versuchung, die bis zur Vermeidung auch nur der Erwähnung des als sündig abgewiesenen Idols führte. Eine tiefere psychologische Einsicht in die Motive des Ausfalls Jahwes kann sich erst aus einer religionsgeschichtlichen Würdigung des Werdeganges der Juden ergeben; aber schon jetzt werden wir erkennen, daß die Weglassung des Stieres in der Tradition nicht nur eine übergroße, durch die Ehrfurcht bedingte Rücksicht bedeutet, die das Bilderverbot bis zur gedanklichen Vermeidung des Stier- und Jahwebildes ausdehnt, sondern, daß diese Maßregel auch alle Züge eines trotzigen Gehorsams zeigt. In der Kompromißart neurotischer Symptome schaltet sie nämlich nicht nur das Bild Jahwes, sondern ihn selbst zugleich damit aus dem Kulte aus, was freilich durch die erhöhte Stellung des Weltgesetzgebers überkompensiert wird. Die durch die relativ verstärkte Liebe bedingte Erhöhung Jahwes zum ewigen Gott darf uns nicht darüber täuschen, daß damit zugleich eine durch den unbewußten Haß erklärte Vernichtung desselben Gottes stattfand — genau so wie im Familienroman der Pubertätsjahre mit dem sozialen Hinaufrücken des Vaters ein phantasiertes Wegräumen seiner realen Persönlichkeit verbunden ist[1].

Die Annahme von der ursprünglichen Anwesenheit zweier Tierbilder in der am Sinai spielenden Szene, eines, das Jahwe als Stier, und eines, das Moses als Kalb darstellte, weist auf eine Zeit der jüdischen religiösen Entwicklung hin, in der neben dem Vatergott eine Sohnesgottheit verehrt wurde. Ja wir haben Grund zu der Vermutung, daß die Details des Textes uns hier sogar in der Ersetzung des Plurals durch den Singular ein Stück dieser Entwicklung verraten haben: es muß nämlich eine Periode bestanden haben, in

[1] Es ist nicht abzuweisen, daß ähnliche Motive, wie wir sie in der Geschichte der Bibelredaktion fanden, unbewußt die modernen Bibelforscher davon abgehalten haben, den oben aufgezeigten Zusammenhang zu erkennen und z. B. in der Korrektur des Textes (ein Kalb statt zweier) wirksam waren. Die von den Kommentatoren sonst zugegebene Identität des primitiven Jahwekultes mit der Tierverehrung kann keinen Einwand gegen diese Behauptung bilden, da die psychische Einstellung des Lesers gerade in der Exodusszene, in welcher der Abstand zwischen beiden Kulten betont wird, eine besondere ist.

welcher der Sohnesgott, Moses, den Vatergott, Jahwe, verdrängt hatte und sein Kult in den Vordergrund rückte. Dieser Vorgang deckt sich mit jenem, dem wir in der Analyse des Hörner tragenden Moses begegnet sind: ein Sohn überwältigt den Vater und nimmt nun seine Stellung ein. Wir erinnern wieder daran, daß es sich um einen späten Sohnesaufstand handelt, der in der Sprache der totemistischen Vorzeit erzählt wird. Dann aber ist es kein Zufall, daß die Juden gerade in der Sage ein Kalb verehren: das Junge eines Stieres mußte so und nicht anders dargestellt werden. Es leuchtet uns auch ein, daß gerade der Sohn es war, der den Vater stürzt: on n'est jamais trahi que par les siens.

In diesem Stadium, von dem noch sonst Reste erhalten sind, muß die jüdische Religion denen ihrer Nachbarvölker, bei welchen junge Sohnesgottheiten wie Attis, Adonis und Dionysos verehrt wurden, ähnlich gewesen sein. Aus einer folgenden Periode, in welcher Vater- und Sohnesgottheit nebeneinander standen und gleichermaßen Gegenstand kultischer Verehrung waren, stammen die Spuren, die wir in der Exoduserzählung gefunden haben. Wenn die Juden sagen „Das sind die Götter, die dich aus Ägypten geführt haben", meinen sie Jahwe und Moses. Die Entwicklung führte nun dazu, dem Sohnesgotte eine untergeordnete Stellung zuzuweisen und die Vatergottheit noch mehr in überirdische Höhen emporzuheben. Wenn Hosea sagt „Durch einen Propheten hat Jahwe Israel aus Ägypten geführt", hat er diese Wandlung schon vollzogen, hat er schon Moses unbewußt zum Range eines Mittlers herabgedrückt, ihn in sein dienend Amt zurückgewiesen — auch wenn er ihn bewußt mit dieser Aussage sicherlich auszeichnen wollte. Die Motive der skizzierten Entwicklung sind klar: vornehmlich das Schuldbewußtsein und die Vatersehnsucht waren es, welche auf diesen Rückweg führten. Die Ersetzung des Vatergottes durch den Sohn war eine Revolution von wildestem und grausamstem Charakter gewesen; sein Sieg bedeutete die Niederlage des gehaßten, aber auch geliebten und bewunderten Vaters. Dieser Wendepunkt war wie keiner geeignet, die zärtliche Seite der dem Vater geltenden Ambivalenz in Bewegung zu setzen. Wir glauben hier die Grundlinien einer bisher unbekannten oder nicht gewürdigten religiösen Entwicklung des Judentums wie im Nebel zu erkennen, die eine erste Vorstellung von der Übereinstimmung und Differenz im Werden dieses Volkes und der übrigen, dieser Religion und der

gleichzeitigen oder späteren zu geben bestimmt sind. Die Ersetzung der Vater- durch die Sohnesreligion sowie das Nebeneinander der beiden Gottestypen lassen sich auch in der religiösen Entwicklung der anderen Völker verfolgen; das Besondere des Judentums liegt darin, daß der Vater doch letzten Endes den Sieg erringt und unbestritten die Herrschaft in festen Händen hält. Die Revolution des Sohnes ist zusammengebrochen und Jahwe der einzige Gott — es gibt keinen neben ihm. Vergleichen wir dieses Endresultat mit dem religiösen Inhalt des Christentums, dann kommt uns zum Bewußtsein, daß Christus das revolutionäre Erbe des Moses übernommen hat und daß er mit mehr Erfolg bestrebt war, den Vater zu stürzen und sich an seine Stelle zu setzen.

Besondere psychische Faktoren innerhalb des Judentums müssen es bewirkt haben, daß die insbesondere vom Schuldbewußtsein herbeigeführte Reaktion auf die Überwältigung des Vaters eine so gewaltige war und zur absoluten Alleinherrschaft Jahwes geführt hat. Es darf uns ahnen, daß eine künftige religionspsychologische Betrachtung an diesem Punkte nicht vorübergehen darf, wenn sie uns die religiöse und nationale Besonderheit der Juden, ihren Auserwähltheitsglauben sowie ihr Jahrtausendleid psychologisch verständlich machen will.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der von uns rekonstruierten Vorgänge wäre, wenn sie unzweifelhaft feststünde, in der Tat keine geringe. Durch sie wird das religiöse Werden und Wesen der Juden demjenigen ihrer antiken Nachbarvölker in weit höherem Maße als bisher angenähert: auch das Judentum kannte also einen Vorstoß der revolutionären Sohnesgottheit, aber er mißlang infolge besonderer psychologischer Eigenheiten, die sich im Seelenleben des Stammes entwickelt hatten. Der Sohnesgott konnte sich weder neben dem Vater noch weniger aber über dem Vater halten. Er wurde im Gegenteil zu einem Diener der Vatergottheit, zu einem Mittler zwischen ihm und seinen Gläubigen[1].

Nun wird die Parallele zwischen Moses und Christus, auf die wir hier nur hinweisen können, auch aufschlußreich für die von uns

[1] Die Ähnlichkeiten mit der Figur Christi fallen ebenso in die Augen wie die Unterschiede zwischen der religiösen Auffassung beider Mittler. Immerhin überwiegt die Ähnlichkeit in früher Zeit noch so sehr, so daß der Islam Moses und Christus in eine Reihe brachte.

angenommene bildliche Darstellung des Propheten, welche wir aus der Rückphantasierung späterer Religionsentwicklung in die totemistische Vorzeit verstanden haben. In der Sprache der Periode der Tierverehrung wird Moses als Kalb dargestellt wie Christus als göttliches Lamm. In dem einen wie in dem andern Fall entspricht dem jungen Tiere eine von den Bibelredaktionen unterdrückte, doch unbewußt angedeutete totemistische Vatergottheit. Der Wechsel von Stier und Widder als totemistischer Vorläufer Jahwes mag durch die Zusammenziehung von Mythen zweier Stämme mit verschiedenem Totem entstanden sein[1].

Weitere Bedenken gegen die von uns dargelegte Entwicklung der Exodussage sind, soweit sie vom Texte der Bibel ausgehen, verhältnismäßig leicht zu zerstreuen, denn die meisten erledigen sich durch die Art der Entstehung des Bibeltextes, also durch den Hinweis auf die durch Generationen fortgesetzten Umarbeitungen und Hinzufügungen, Entstellungen und andere sekundäre Prozesse, die durch den säkularen Verdrängungsfortschritt gefordert wurden. So kann uns also der scheinbare Widerspruch, daß Moses, indem er das goldene Kalb zerstört, sich selbst vernichtet, nicht beunruhigen: wir wissen ja, daß Moses ursprünglich den Stier vernichtet und daß erst später an dieser Stelle das Kalb dafür eingesetzt wurde. Die Vernichtung des Stieres war durch diese Umformung aus dem schwersten Verbrechen gegen die Gottheit zu einer löblichen Tat in ihrem Dienste geworden. Die Ersetzung des Stieres durch das Kalb aber legt Zeugnis für zwei Gefühle ab, die wir für wesentlich bestimmend für die Textveränderung halten. Hätte Moses in der Tradition wirklich einen Stier getötet, so wäre der ursprüngliche Zusammenhang

[1] Es würde gut zu dieser Ableitung passen, wenn es sich als richtig herausstellen sollte, daß der Sinaigott durch die Lehre der Keniter Jahwe nahe gebracht wurde und seine Herrschaft durch den Zusammenschluß der Israelstämme unter sich und mit den Kadesstämmen begründet wurde, wie manche Religionsforscher annehmen. (Vgl. über die ganze Frage Rudolf Kittel, Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. Gotha 1912, S. 552 f.) Vielleicht war es der Gott des Stammes Moses, der am Sinai die anderen Stammesgötter verdrängte. — Die oben angenommene Hypothese einer Fusion der Stämme, bei der der totemistische Gott des politisch oder kulturell überlegenen Stammes die der anderen in den Hintergrund schiebt, scheint der Wahrheit näher zu kommen als ein Totemtausch innerhalb des Volkes.

dem semitischen Zuhörer der Frühzeit viel besser und rascher erkennbar geworden. Dem antiken Semiten, der der totemistischen Anschauung um so viel näherstand als wir, hätte bei der Erzählung einleuchten müssen, daß die Sage von der Zertrümmerung des Stieres ursprünglich die Vernichtung eines Gottes, und zwar Jahwes schildere. Die Ersetzung dient also einerseits der Unkenntlichmachung des eigentlichen Sinnes der Sage, anderseits befriedigt sie gerade in der Wahl des ersetzenden Objektes das immer stärker werdende Schuldbewußtsein: wenn Moses das Kalb vernichtet, so tötet er damit ja sich und sühnt damit seine Schuld, die er durch die Vernichtung der Vater- und Stiergottheit Jahwe auf sich geladen hat. Er nimmt also nach dem unerbittlichen Talionsgesetze die Strafe auf sich, die auf die Ermordung eines Stammesgenossen gesetzt war: den Tod.

Religionsgeschichtlich wie psychologisch entspricht die Zertrümmerung des Kalbes also dem Opfertode Christi, des Agnus Dei. Wir verstehen es nun auch, daß sich Moses Jahwe am Sinai als stellvertretendes Opfer für die Sünde des Volkes anbot; hinter dem auffälligen Edelmut erkennen wir ein unbewußtes Schuldbewußtsein, das wie beim Neurotiker seine volle Berechtigung hat. Wenn Moses den Herrn anfleht, er möge doch ihn selbst aus dem Buche des Lebens streichen, wenn er dem Volke nicht vergibt, tut er dasselbe wie Christus, der das Kreuz für die leidende Menschheit auf sich nehmen will — beide Heilande und beide schuldbewußte Sünder[1].

---

[1] Es ist so aus den psychologischen Voraussetzungen verständlich, wenn man seit jeher behauptete, zwischen Moses, Christus und Orpheus bestünden Ähnlichkeiten. S. Reinach hätte ebensogut Moses wie Orpheus als Titel seiner „Histoire générale des Religions" wählen dürfen — Moses wäre ihm sogar näher gelegen. Der geistvolle Forscher hat übrigens die Ähnlichkeit zwischen Moses und Orpheus in der Vorrede seines Buches selbst hervorgehoben (Orpheus, Paris 1909, Deuxième édition, p. VII). „L'image d'Orphée, charmant les animaux aux sons de sa lyre, est le seul motif mythologique, qui paraisse plusieurs fois, dans les peintures des catacombes chrétiennes. Les Pères de l'Église se sont persuadé qu' Orphée avait été l'élève de Moïse; ils ont vu en lui une ‚figure', ou plutôt une ‚préfiguration' de Jésus, parce que lui aussi, venu pour enseigner les hommes, avait été à la fois leur bienfaiteur et leur victime." Nachdrücklich setzt er hinzu: „La critique moderne cherche l'explication de ces ressemblances ailleurs que dans l'hypotése aventureuse d'une intimité entre Moïse et Orphée. Elle reconnait d'ailleurs, que l'orphisme n'a pas seulement des traits communs avec le judaïsme et le christianisme, mais avec d'autres

In der Aktion der Zertrümmerung des Kalbes ist es zu einer Verdichtung gekommen, da das Tierbild sowohl Jahwe als Moses bedeutet. Die Verdichtung ist hier wie im Traume durch eine besondere Stärke der Identifikation ermöglicht. Die Verwertung der totemistischen Darstellung der Sohnesrevolution in dem Mythus würde der Heranziehung frühinfantiler, „prähistorischer" Vorstellungen in späteren Träumen, die aktuelle Konflikte verarbeiten, entsprechen. Indem Moses das Bild, also ursprünglich Jahwe, vernichtet, vernichtet er sich selbst; die Talionswirkung tritt in dieser einen Handlung, die das Verbrechen und seine Sühne vereint, besonders deutlich zutage. Gleichzeitig aber setzen sich in der Kompromißaktion die beiden starken gegensätzlichen Gefühlszüge durch: der Haß und die Wut gegen Jahwe eben in seiner Zerstörung, die Liebe und Anhänglichkeit in der diese Tat sühnenden Selbstvernichtung.

Auch die doppelte Gestalt Moses als Mensch und Prophet und als Kalb wird uns an unserer Hypothese nicht irre machen können. Es liegt wieder eine jener Spaltungen vor, die wir schon konstatiert haben: die menschliche Figur ist die spätere, die tierische die vorhergehende.

Auch hier kommt in der Spaltung der Persönlichkeit die Ambivalenz zum deutlichen Ausdruck und es ist bezeichnend, daß die von dem Menschen Moses durchgeführte Zertrümmerung seines tierischen Ebenbildes eine Reaktionsleistung auf sein Verbrechen darstellt, das in dieser Aktion eigentlich zugleich wiederholt wird. Um die Sage zu verstehen, muß man die menschliche Figur des Moses, die als ein treuer Diener seines Herren Jahwe darin erscheint, als eine später in den ursprünglichen Inhalt eingeführte verstehen lernen, die etwa dem Gotte im Opferritual zu vergleichen ist, der selbst die Opferung, also das Töten und Verzehren, des eigenen Ichs, befiehlt.

Diese Auffassung ermöglicht es auch, daß wir unsere Erklärung von dem Bundesmahl, das Moses den Juden zu essen gibt, nach der neuen Seite rechtfertigen. Die Ersetzung der Vaterreligion

religions plus lointaines, comme le buddhisme, et même avec les croyances tout à fait primitives de savages actuels." Mit Recht führte er diese Gemeinsamkeit auf jene Momente zurück, die allen Religionen eignen, „puisés au tréfond de la nature humaine et nourris de ses plus chéres illusions" (p. VIII).

durch die Sohnesreligion erneuert das alte Totemmahl als Zeichen der Bundesgemeinschaft. Wie überall ist aber auch hier der Vater dem Sohn gewichen: der Stamm genießt nicht mehr vom Leib und Blut des Vaters, mit dem er sich dadurch heiligt und identifiziert, sondern das des Sohnes[1]. Die Identität des Genusses des Kalbes durch das Volk, wie sie Exodus hier berichtet, mit der christlichen Kommunion, in der die Gläubigen den Leib des Heilandes genießen, ist wohl klar.

An dieser Stelle wäre es wünschenswert, den Vergleich der Sage des als Kalb zerrissenen Moses mit den Mythen der von ähnlichem Schicksal erreichten totemistischen Sohnesgottheiten der Antike, mit Dionysos-Zagreus, Orpheus, Attis aufzunehmen, Mithras, der allein den Stier tötet, mit Moses in Parallele zu setzen und so die gefundene Erkenntnis zu vertiefen. Wir wollen aber nur darauf hinweisen, daß in unserer Auffassung die Natur der tragischen Schuld des Moses klar wird, die ihn vor dem Betreten des heiligen Landes[2] sterben läßt und die an anderer Stelle des Alten Testamentes eine so unzureichende Erklärung findet. Ein Anderer, Höherer ist es ursprünglich, der das goldene Kalb, also Moses, zertrümmert und Moses ist erst, als dieser Zusammenhang dem Bewußtsein verloren ging, an seine Stelle getreten. Die Darstellung der Tradition ermöglicht es wie die des Traumes, zwei einander konträr entgegenstehende Handlungen in eine zusammenzuziehen. Erst die mehrfache Umkehrung der Situation ergibt dann wie in der Traumdeutung ein volles Verständnis. So auch hier: in der Überlieferung der Tat unterscheiden wir eine ursprüngliche Phase, die berichtet, Moses habe den Stier, also Jahwe, getötet; eine folgende, die berichtet, Jahwe habe das Kalb, also Moses getötet (als Strafe für sein Verbrechen) und erst die letzte zeigt die uns überlieferte, durch unbewußte Identifikation beider Gestalten ermöglichte Form: Moses tötet das goldene Kalb. In dieser so komplizierten Umformung, welche die ursprüngliche Sage durchmachte, können fast alle Mechanismen der Traumarbeit als wirksam aufgezeigt werden; insbesondere die Verdichtung und Verschiebung sowie die Situationsumkehrung sind uns begegnet. Wir

---

[1] Freud, Totem und Tabu, p. 142.

[2] In diesem Zuge wird noch das sexuelle Motiv der Revolution des Moses erkennbar, da das Betreten des Heiligen Landes ein Symbol des vollzogenen Inzestes darstellt.

konnten ferner beobachten, in wie hohem Maße es der sekundären Bearbeitung gelungen ist, die Kommentatoren und uns alle in bezug auf den wirklichen Sinn der Sage zu täuschen.

Es mag übrigens darauf hingewiesen werden, wie ähnlich die seelischen Kräfte und Mechanismen in der Entwicklung der Exoduserzählung denen in der Sage von Jubal sind. Denn hier wie dort haben wir in der Figur des Tieres (Widders, Kalbes) eine Mischfigur erkannt, in der wir einen totemistischen Vatergott und seinen revolutionären Sohn vereinigt sahen. Aber die Ähnlichkeit zwischen beiden Stücken geht weit über die Dynamik der psychischen Prozesse hinaus und erstreckt sich auf das Urmaterial der Sage: auch Jubal hat wie Moses den totemistischen Vatergott getötet und sich seiner Kraft bemächtigt. Die Identifikation mit dem toten Tiere erfolgt bei Jubal durch Lautnachahmung, bei Moses durch das Tragen der Hörnermaske[1].

Es kommt häufig vor, daß die Deutung eines einzelnen Traumelementes plötzlich andere Teile des Traumes in eine neue Beleuchtung rücken läßt, und es ist ein fast regelmäßiger Fall, daß durch die Aufdeckung des latenten Zusammenhanges zwischen einzelnen Elementen des Traumes, der sich weit von ihrer oft logisch scheinenden, manifesten Verknüpfung entfernt, ihre Überdeterminierung zum Vorschein kommt. Ähnlich ergeht es nun uns mit unserer Analyse der Sinaierzählung: das neue Licht, das von ihr nun ausgeht, fällt auf andere Stücke der Mosesgeschichte, in denen niemand mehr Rätsel zu finden glaubte, und wirft seine Strahlen sogar noch auf einzelne entferntere Probleme der Religionswissenschaft, die plötzlich eine andere Formulierung zu fordern scheinen. Aus dem Komplex der neuen Fragen, die sich uns hier aufdrängen, wollen wir nur einzelne herausheben, bei denen sich die Notwendigkeit einer geänderten Betrachtung am stärksten und sinnfälligsten geltend macht. Die übrigen müssen zurückgestellt werden, bis sie in einen anderen Zusammenhang eingereiht werden können.

Die Sünde, welche das Volk durch die Anbetung des goldenen Kalbes begangen hat, ist eigentlich eine zweifache; sie übertritt zwei Gebote des Dekalogs zugleich, nämlich das Gebot „Du sollst außer

[1] Es muß hier nachgetragen werden, daß auch im Jubalmythus die totemistische Einkleidung eine Rückprojektion auf weit frühere Entwicklungsstufen bedeutet.

mir keine andere Götter haben" und jenes, welches verbietet, ein Abbild von Dingen, die im Himmel droben oder auf der Erde oder im Wasser unter der Erde sind, zu machen. Sollte zwischen diesen beiden kein innerer Zusammenhang bestehen? Die Bibelwissenschaft hat hervorgehoben, daß der zweite Satz, der dem Verbote des Bilderdienstes folgt, zugleich das vorangehende Verbot der Abgötterei einschließt. Dieser Satz lautet nämlich: „Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und sie anbeten, denn ich bin Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott etc." Frazer vermutet mit Recht, daß das biblische Bilderverbot keiner prinzipiellen Ablehnung der Kunst entstammte, sondern daß es die Absicht hatte, der von der hebräischen Religion verurteilten Magie ein Werkzeug zu entziehen[1].

Es scheint mir nun nicht unwahrscheinlich zu sein, daß einer der wesentlichsten Gründe, die zur Aufrichtung des Verbotes führten, eben die durch den Glauben an die magische Kraft nahegerückte Möglichkeit war, sich selbst an die Stelle des gefürchteten Gottes zu setzen und ihn so zu verdrängen, indem man sein eigenes Bild formte. Das Beispiel antiker Könige, die ihrem Bilde göttliche Verehrung zu erweisen befahlen, mag darauf hinweisen, daß dergleichen Fälle wirklich vorkamen. Bedeutsamer aber ist eben jener Fall, den wir in der Analyse der Erzählung vom goldenen Kalbe gefunden hatten: durch dieses Bild, das Moses darstellt, wird Jahwe abgesetzt und ein anderer Gott, eben Moses, tritt an seine Stelle. Das Verbot hat also auch den Zweck, die Gottheit davor zu schützen, daß die unbewußten ehrgeizigen und feindseligen Wünsche ihrer Anhänger sie nicht von der ihnen gebührenden Stellung verdrängen. Die primäre Beziehung zum Götzendienst ist so erklärt. Vielleicht war es gerade die Sohnesgottheit, gegen deren Rivalität sich Jahwe so sichern wollte. Der Erfolg des Verbotes in der jüdischen Religion scheint wenigstens dafür ebenso zu sprechen wie der Umstand, daß mit dem Siege des Christentums auch das Verbot aufgehoben wird und der Gottsohn wieder in bildlichen Darstellungen erscheint.

Daneben müssen freilich andere Motive für das Verbot bestimmend gewesen sein, deren eines durch die Episode vom goldenen Kalbe deutlich wird. Wir haben erkannt, daß Moses eigentlich in der Zertrümmerung des Stierbildes Jahwe vernichtet. Die Erzählung

---

[1] Frazer, The magic art. II. p. 87 Note.

ist unverständlich, solange man nicht den überaus großen Glauben der Antike an die Kraft magischer Prozeduren in Rechnung zieht. Wenn man sich ein Ebenbild einer Person macht und an diesem eine feindselige Handlung ausführt, so wird auch dem Urbilde, der Person selbst, ein Gleiches geschehen; das steht dem antiken Menschen wie dem heutigen Wilden fest. Wenn die ägyptischen Priester des Sonnengottes Rha seinem bösen Feinde, dem Dämon Apepi schaden und so dem Gotte in seinem täglichen Kampfe mit ihm helfen wollten, bildeten sie ein Wachsbild Apepis als eines scheußlichen Drachens oder einer Schlange und schrieben seinen Namen darauf. In ein Papyrusgehäuse gehüllt, wurde dann diese Figur mit schwarzem Haar umwickelt, vom Priester angespuckt, mit einem Steinmesser bearbeitet und auf den Boden geworfen, mit Füßen getreten und endlich verbrannt[1]. Ebenso wie hier tritt auch in der Erzählung vom goldenen Kalbe ein magisches Ritual in den Dienst der Frömmigkeit: Apepi ist wie der Stier ein Gott, der seine Herrschaft einem höheren abtreten mußte und nun zum Dämon herabgesunken ist. Der Dienst, den die ägyptischen Priester ihrem Rha durch die Vernichtungsprozeduren erweisen, ist ebenso wie der Eifer des Moses in der Zerstörung des Stierdienstes nicht ursprünglich; der Affekt richtete sich zuerst gerade gegen jenen Gott, der jetzt beschirmt werden soll. Die unbewußte Feindseligkeit wurde erst später auf die Abspaltung, den zum Götzen herabgedrückten Gott, übertragen. So wird uns auch klar, daß das Bilderverbot, das so innig mit dem Glauben der Antike an die Identität von Original und Bild verbunden ist, zuerst antimagischen Absichten diente. Zu einer Zeit, da Gott sich noch nicht in ferne Himmel zurückgezogen hatte, konnten Mißgünstige ihm durch magische Prozeduren, die seinem Bilde zugefügt wurden, schaden. Der rohe und einfache Gott der ersten Menschheit mußte sich vor dem Erfolge dieser feindseligen Aktionen so schützen wie die Wilden unserer Zeit, welche abergläubische Furcht empfinden, sich malen oder zeichnen zu lassen, weil sie damit ein Stück ihres Ichs Fremden ausliefern.

Man sieht, daß in beiden Begründungen des Verbotes die Tendenz des Schutzes der Gottheit hervortritt und daß die unbewußte Feindseligkeit der ersten Verehrer Jahwes gegen ihren Gott

---

[1] The magic art. II. p. 67.

keine geringe gewesen sein mußte, da es so strenger Verbote bedurfte, um sie in Schranken zu halten.

Es ist kaum angängig, aus der Bildlosigkeit Gottes auf eine besonders hohe Entwicklungsstufe der Religion zu schließen. Wohl aber kann man behaupten, daß ein solches Merkmal nur bei Religionen anzutreffen ist, die auf eine längere Geschichte zurückblicken können. Das Resultat der psychoanalytischen Auffassung des Bilderverbotes geht dahin, daß der Schutz der Gottheit gegen die magischen Maßregeln ihrer Verehrer einer der wesentlichsten Motive zur Aufrichtung des Verbotes darstellt. Das Prinzip der Magie aber bildet nach Freud der Glaube an die „Allmacht der Gedanken", insbesondere der als böse verurteilten Wünsche. Das Bilderverbot zeigt eben die Verdrängung dieser verpönten Regungen und den Sieg der zärtlichen und ehrfürchtigen. Hier trifft die Psychoanalyse mit den exegetischen und textkritischen Ergebnissen, die dartun, daß das Verbot der Abbilder erst spät in den Dekalog eingeführt wurde, zusammen[1].

Vielleicht darf man vermuten, daß das von den Juden gefeierte Fest, bei dem das goldene Abbild des Stieres verehrt wird, ein den Mysterien der Südostaustralier ähnlichen Charakter hatte; also eine Männerweihe oder Totemfeier war. Die Verehrung und spätere Vernichtung des Bildes durch einen Priester oder Gottesmann würde durchaus dem australischen Kulte vergleichbar sein. Die bereitwillige Anfertigung des Stierbildes durch den Hohepriester sowie andere

[1] Es ist überraschend, daß die Bildlosigkeit Gottes auch bei den Primitiven durchaus nicht unbekannt ist. Schon Andrew Lang hebt hervor, daß auch bei denjenigen Völkern, die Idole kennen, der Kult des höchsten Wesens bildlos ist und verweist auf den Ahane der Virginier, auf den Hauptgott der Bautu und der Sudanneger etc. Lang benützt diese Tatsache sogar für seine Hypothese eines ursprünglichen Monotheismus. Besonders auffällig ist die Bildlosigkeit in der Religion der südostaustralischen Stämme, die auf einer sehr tiefen Stufe stehen, weder Ackerbau noch Viehzucht treiben, keine Metalle und keine Töpferei kennen. Bei fast allen südostaustralischen Völkern gibt es kein Bild ihres höchsten Wesens; nur bei einigen wird eines für die Mysterien angefertigt, muß aber sofort nachher bei Todesstrafe wieder zerstört werden. Hartlands Einwand gegen das Langsche Argument („The High Gods of Australia" in Folklore 1898, IX. p. 314), daß die Eingeborenen überhaupt keine „Idole" hätten, daß das keine Frage der Religion, sondern der Kunstentwicklung sei, trifft keineswegs den Kern der Sache, wie W. Schmidt (Ursprung der Gottesidee, p. 239) richtig gezeigt hat.

Züge scheinen darauf hinzuweisen, daß das Fest in der ursprünglichen Sage zu den geheiligten, von der Gottheit geforderten gehörte und erst sekundär, der Verdrängung weichend, als götzendienerisches angesehen wurde.

Die früher angeführte magische Prozedur des Rhapriesters in Ägypten, der das Bild des Apepi so viele Tode sterben läßt, kann mit dem Bibeltexte, der eine wiederholte Vernichtung des Stierbildes erzählt (Zermalmen, zu Staub Machen, ins Wasser Schütten etc.), zusammengestellt werden. Der in Wahrheit unsterbliche Vater muß immer wieder getötet werden, immer wieder erheben sich die gegen ihn gerichteten feindseligen und aggressiven Impulse neu und immer wieder müssen die entgegengesetzten zu ihrer Bewältigung mobilisiert werden. Der Vater ist eben nicht umzubringen; er hat tausend Köpfe wie die Hydra, die vielleicht selbst eine mythische Vaterdarstellung ist.

Die Zertrümmerung der heiligen Tafeln durch Moses scheint mir von einer anderen Seite her die Richtigkeit unserer Anschauung über die ursprüngliche Bedeutung der Horebtradition zu bestätigen. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den fast unentwirrbaren Knäuel, den der Text hier bietet, aufzulösen, unsere Aufmerksamkeit wird vielmehr wieder durch ein Detail gefesselt, das bisher keiner besonderen Wertschätzung der Bibelforschung als würdig erachtet wurde. Exodus 32, 19 erzählt nämlich den Abstieg Moses und seines Begleiters von dem heiligen Berge folgendermaßen: „Als er nun in die Nähe des Lagers gekommen war und das Kalb und die Reigentänze sah, da geriet Moses in Wut, warf die Tafeln aus seiner Hand und zerschmetterte sie am Fuße des Berges." Der nächste Satz schildert die im heftigsten Zorne ausgeführte Zertrümmerung des goldenen Kalbes.

Es drängt sich uns hier zunächst folgende Frage auf: wie kommt Moses dazu, unzweifelhaft heilige Gegenstände, wie es die Tafeln sind, in dieser Art zu behandeln? Es erscheint sonderbar, daß in der reichen Literatur über die Sinaivorgänge — soweit ich sie überblicken konnte — gerade dieser merkwürdige Zug so wenig Beachtung findet. Und doch steht er in so starkem Gegensatze zu allem, was wir über die sorgsame und ehrfürchtige Behandlung heiliger Gegenstände wissen. Sie werden zu Objekten großer Scheu; man darf sie nicht berühren, wenn man nicht ins Verderben stürzen

will. Es ist, wie wenn diese Gegenstände geladen mit einer unbekannten Macht wären, die für jeden, der sich ihnen naht, gefährlich werden kann[1]. Die Kultobjekte Jahwes sind tabu: Ussa wird von Jahwe auf der Stelle getötet, weil er in der besten Absicht nach der Lade, die im Fallen war, mit der Hand gegriffen hat. (II. Sam. 6, 6—9.) Moses durfte, da Gott ihn zum Mittler auserwählt hatte, die Tafeln tragen, ohne von Jahwe getötet zu werden, aber durfte er sie, die Gottes Schrift trugen, zertrümmern? Hat er sich dadurch nicht eines schrecklichen Verbrechens gegen die Gottheit schuldig gemacht? Die Verwunderung über diesen Zug muß dazu führen, gegenüber den landläufigen Erklärungen der Episode mißtrauisch zu werden.

Dieses Gefühl steigert sich noch, wenn wir den auffälligen Parallelismus bemerken, der zwischen dem Zertrümmern der Tafeln und der des goldenen Kalbes besteht. Beide Aktionen werden in übermächtigem Zorne ausgeführt; ihr Objekt ist in dem einen Fall ein Kultgegenstand der Jahwereligion, im andern ein heidnisches Abbild. Dieser Unterschied aber ist nach unseren früheren Resultaten keineswegs so tiefgreifend, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Auffällig wird es uns auch sein, daß die Zweizahl bei den Tafeln wieder auftaucht; wir haben sie bereits in der ursprünglichen Version der Erzählung vom goldenen Kalbe gefunden.

Der Eindruck, den wir so von der Tafelepisode gewinnen, verändert sich: lesen wir sie nun wieder, scheint es uns, als würden die heiligen Tafeln und ihre Zertrümmerung einen neuen Sinn erhalten oder vielmehr, als würde uns ihr ursprünglicher Sinn klar. Wir hatten bisher die Vorstellung, Moses zertrümmere in einer Aufwallung heftiger Wut die Tafeln, da er die abtrünnigen Juden ihres Besitzes nicht mehr für würdig hielt.

Nehmen wir die alte Analogie zwischen Sage und Traum wieder auf, so müßten wir daran festhalten, daß der Affekt der Handlung hier als der wirklich berechtigte gelten muß: also Haß oder Wut muß wirklich das stärkste Motiv gewesen sein, das den göttlichen Mann zu dieser Aktion getrieben hat. Aber die Verknüpfung, welche die Tradition uns überliefert, ist sonderbar und hat unsere Bedenken

[1] Über das Tabu und seine psychische Bedingtheit siehe Freud, Totem und Tabu, p. 17 ff.

wachgerufen. Der höchste Priester, der ein Heiligtum aus Zorn über die Ungläubigkeit der Gemeinde zerstört, ist gewiß keine landläufige Figur. Wir haben uns darüber gewundert, daß der Gegenstand, der die Wirkung von Moses Zorn erfährt, gerade die heiligen Tafeln, das religiöse Kleinod des Judentums, das er aus Gottes Händen empfing, sind. Wir begreifen, daß sein Gotteseifer das Götzenbild des goldenen Kalbes zerstört, aber es ist der Erklärung bedürftig, warum er sich an dem Heiligtum der Tafeln vergriff. Es ist uns nicht leicht verständlich, wie Moses sich und sein priesterliches Amt so weit vergessen konnte, daß er den Frevel an den sakrosankten Geschenken Jahwes verüben konnte, denn wir halten daran fest, daß die Vernichtung der Tafeln nach den Anschauungen der Antike ein crimen laesae maiestatis ist, dem gegenüber die Wut über den Abfall des Volkes höchstens als ein Milderungsgrund gelten kann.

Die psychoanalytische Erfahrung lehrt uns täglich, wie wenig die bewußten logischen Operationen im Vergleiche mit den triebhaften und unbewußten Motiven des menschlichen Seelenlebens bedeuten. Als gefällige Diener eines gestrengen Herrn übernehmen bewußte Begründungen willig die Stelle des Triebhaften, wenn es sein Inkognito nicht aufgeben will. Der Schein strenger Logik schwindet bei näherem Zusehen auch in unserer biblischen Erzählung: die ganze Motivierung des Zerbrechens der Tafeln erscheint bald als eine nachträgliche, deren geheime Tendenzen man zu ahnen glaubt. Als feststehend dürfen wir nur das Faktum (Moses zertrümmert die heiligen Tafeln) und den Affekt, der dabei auftritt (Zorn und Wut), ansehen, aber schon die Beziehung dieser Affekte auf den Anlaß, den Abfall der Juden, wird sich vielleicht als nachträglich konstruiert erweisen lassen.

Wir haben früher auf die eigenartige Parallelerscheinung hingewiesen, welche die Horebtradition aufweist: Moses, vom Sinai kommend, zertrümmert in schrecklicher Wut die Tafeln und das goldene Kalb — beide Gegenstände religiösen Kultes. Fast wären wir versucht, aus der Identität der Handlung und der Affekte zu schließen, daß auch die beiden Objekte ursprünglich identisch oder zumindestens einander verwandte Gottesbilder gewesen sein müssen. Mit Zurückstellung des überlieferten, künstlich hergestellten Zusammenhanges würden wir, da der Effekt einer Handlung einen Rückschluß auf ihr wesentlichstes psychologisches Motiv erlaubt,

sogar sagen: Moses zertrümmert die heiligen Tafeln, weil ihn die Wut gegen sie übermannte. Doch ist dies nicht absurd? Der göttliche Führer, der die ewigen Gesetze Jahwes, in Stein gemeißelt, mit sich trug, um sie seinem Volke zu übergeben, sollte ursprünglich die Absicht gehabt haben, die Tafeln zu zerbrechen? Und welchen Sinn sollte ein solcher übermäßiger Zorn gegen ein unbelebtes Objekt, wie es die Tafeln sind, haben? Ja, wenn die Tafeln wie das goldene Kalb das Abbild eines als heidnisch angesehenen Gottes wären, könnte man eine so starke Erregung begreifen; aber sie sind erstens gar kein Abbild, sondern nichts anderes als das Material, darauf Gottes Finger seine Gesetze schrieb, und sie stammen nicht von El oder Baal oder einem vormosaischen Gott semitischer Stämme, sondern von Jahwe selbst, dem Gott Israels. Doch der Widerspruch in der Behandlung der sonstigen sakralen Objekte des Judentums und der Tafeln durch Moses, die auffallende Ähnlichkeit zwischen ihrer Vernichtung und der des goldenen Kalbes sowie sonstige Momente, die wir sofort besprechen werden, zwingen uns, daran zu glauben, daß trotz allen Schwierigkeiten und Dunkelheiten ein bisher nicht erkannter Sinn der Szene zugrunde liegt und daß sie in einem gewissen Zusammenhang eben mit jener anderen vom goldenen Kalbe stehen muß.

Wir sagten früher, daß uns, da wir von der Übermacht unbewußter Triebkräfte überzeugt sind, die angebliche logische Prägnanz der Erzählung nicht sonderlich imponieren kann. Aber ist denn die Logik der Horebtradition im allgemeinen und die der Tafelerzählung wirklich so unantastbar? Die moderne Bibelexegese hat gerade hier so zahlreiche Unstimmigkeiten und Widersprüche, so viele einander ausschließende Berichte festgestellt, daß sich auch der Bibelgläubigste schwer beim Wortlaute der heiligen Schrift beruhigen kann, wenn er nicht zu großen intellektuellen Opfern bereit ist.

Von diesen Zügen seien nur einige hier herausgegriffen: die Erzählung des Exodus berichtet uns, daß die Tafeln jenes Gesetz trugen, durch das sich Israel zum Bunde mit Jahwe verpflichtete. Sie sind also eine Art Steinarchiv, wie wir deren einige durch die Ausgrabungen kennen gelernt haben. Wer schreibt die Tafeln? Nach den Angaben von Exodus $34,_{27}$ schreibt sie Moses, nach Deut. $4,_{13}$ und $9,_{10}$ werden sie von Gott selbst geschrieben. Ebenso unsicher wie der Schreiber der Tafeln ist ihr Inhalt: der Elohist berichtet,

der Dekalog sei darauf gestanden; der Jahwist nimmt an, daß das Bundesgesetz von Exodus $34,_{14-26}$, das sich von jenem fundamental unterscheidet, auf den Tafeln war. Hier aber knüpfen neue Schwierigkeiten an, die von der Verteilung der Gebote auf die beiden Steine ausgehen. Augustinus Calvin und eine lange Reihe von jüdischen und katholischen Theologen haben sich mit der Frage beschäftigt, welche und wieviel Gebote auf der einen und auf der anderen Tafel gestanden haben mögen[1]. In welcher Schrift wurden die Tafeln geschrieben? Es fragt sich nämlich, ob man zur Zeit des Moses in Israel die ägyptische Hieroglyphenschrift oder eine spezifische semitische (beziehungsweise altkanaanäische) Schrift schrieb. Hinter dieser Frage taucht freilich die weit bedeutsamere auf, ob zur Zeit der Gründung der Jahwereligion überhaupt schon Schriftzeichen allgemein bekannt waren[2].

Dazu kommen noch ernste Textschwierigkeiten. Ex. $24,_{12}$ heißt es: „Darauf sprach Jahwe zu Moses: „Steige herauf zu mir auf den Berg [und bleibe dort], daß ich dir [die Steintafeln], das Gesetz und die Weisung gebe, die ich geschrieben habe, sie zu belehren." Nach dem jetzigen Texte sieht es so aus, als solle Moses die mit dem Gesetze beschriebenen Steintafeln in Empfang nehmen. Dazu stimmt aber die durch das ' copul. gegebene Verbindung zwischen den Worten Tafel und Tora nicht, man müßte denn höchst gezwungen übersetzen „die Steinfafeln, und zwar das Gesetz und die Weisung". Wenn ferner nach Deut. $5,_{19}$ auf den Tafeln der Dekalog gestanden hat, stimmen die Bezeichnungen Gesetz und Weisung nicht, die ein größeres Stück anzudeuten scheinen. Auch werden sie dem Moses

---

[1] Gewöhnlich nimmt man an, daß auf der einen Tafel die Gebote der pietas, auf der anderen die der probitas gestanden haben.

[2] Die obigen Zweifel, die sich auf den Charakter der Schrift der Steintafeln beziehen, wurden des öfteren erörtert. Unlängst hat sich Berger in Mélanges Hartwig Derenbourg 1909, 15 ff. („Comment était écrit le Décalogue?"), dahin geäußert, daß die „Gottesschrift" von Ex. $32,_{16}$ nach Analogie des phönizischen כלב אלם, was einen geweihten Hund bedeutet, die heilige Schrift der ägyptischen Hieroglyphen sei. Auch daß die Petrie Expedition (Researches in Sinai, Abbildung 139) auf der Sinaihalbinsel Inschriften in einer noch nicht entzifferten semitischen Schrift, die aus der Zeit der 18. Dynastie stammt, fand, kann die obigen Zweifel nicht beheben, da wir keinerlei Anhaltspunkte haben, um das Leben einer historischen (?) Gestalt wie die des Moses zu datieren.

mitgeteilt, damit er nach ihrem Vorbilde das Volk führe und lenke. Hier entsteht ein Widerspruch dadurch, daß zu einer solchen Privatbelehrung, durch die nach Wellhausen[1] das göttliche Gesetz „gleichsam als eine geistige Potenz" in Moses hineingelegt werden soll, die Tafelgesetzgebung mit ihrem für die Öffentlichkeit bestimmten Charakter nicht paßt. Man versteht ferner nicht, wozu Moses 40 Tage und Nächte auf dem Berge bleiben soll, wenn er nur die fertigen Gottestafeln abzuholen hat. Greßmann kommt angesichts dieser Widersprüche zu der Ansicht, daß weder der Jahwist noch der Elohist in ihrer ältesten Schicht etwas von Gesetzestafeln wußten, sondern daß sie nur die persönliche Unterweisung Moses durch Jahwe kannten[2]. Die Einführung der Gesetzestafeln kann sich der Forscher nur dadurch vorstellen, daß er eine Projektion späterer Einrichtungen in eine kulturärmere Vorzeit annimmt. Es war vermutlich Sitte, in späteren Perioden Gesetze auf Steintafeln aufzuschreiben, wie die Beispiele des Hammurabigesetzes, der solonischen Gesetzespyramiden in der Stoa Basileios zu Athen und des punischen Opfertarifes von Marseille zeigen.

Wenn aber die Sage ursprünglich nichts von Gesetzestafeln wußte und im Texte nur die Übertragung einer späteren Einrichtung in eine schriftlose Epoche vorliegt, wie man vermutet, worin bestand die Notwendigkeit, solche Tafeln überhaupt einzuführen? Die Annahme anachronistischer Verwendung der Steine vermag ferner die zahlreichen Widersprüche und Schwankungen des Textes, von denen wir einen Teil angeführt haben, nicht zu erhellen. Auch wenn wir uns der Ansicht Greßmanns anschließen, können wir sie nur als eines der Momente, die für die jetzige Textgestalt bestimmend waren, gelten lassen. Die besondere Heiligkeit der Tafeln, ihre Zertrümmerung und das Verfertigen von neuen Steinen weisen deutlich darauf hin, daß die Erzählung noch einen latenten Inhalt neben ihrem manifesten birgt und daß die Steine darin ihren bestimmten Platz zu Recht einnehmen.

Auf der Suche nach diesem noch unerkannten Sinn der Tafelsage stoßen wir aber wieder auf einige rätselhafte Züge. Die alte Sage weiß noch nichts davon, daß die Tafeln in der heiligen Lade niedergelegt wurden; erst die späteren Erzähler behaupten, sie seien

[1] Wellhausen, Komposition des Hexateuchs, 2. Aufl., p. 90.
[2] Greßmann, Mose und seine Zeit, p. 186.

dort deponiert worden[1]. Greßmann macht scharfsinnig darauf aufmerksam, daß dieser Zug absurd ist, wenn die Tafeln Gesetze trugen[1]. Gesetze sind dazu da, publiziert zu werden; gerade deshalb wurden sie ja später auf Steintafeln eingegraben und in Heiligtümern ausgestellt. Der Elohist behauptet sogar[2], daß beide Seiten des Steines, die vordere und die hintere, beschrieben waren, so daß man sich ihn also nur als freistehend denken kann. Die Angabe dieser Aufbewahrung widerspricht also aufs stärkste dem Zwecke der Tafeln, wenn sie das Gesetz eingegraben trugen. Wie aber, wenn die Tafeln ursprünglich kein Steinarchiv waren, sondern eine andere Funktion hatten? Vielleicht ist jene Tradition, welche sie mit der Lade in Zusammenhang bringt, doch sinnvoll. Wenn die Steine aber keine Gesetzestafeln waren, was waren sie sonst?

Vielleicht kommen wir ihrem Wesen näher, wenn wir an unsere früheren Erörterungen anknüpfen. Wir wissen, daß nach dem ursprünglichen Text Moses den Sinai bestiegen hat, um den Juden einen Gott, der sie führen soll, zu bringen und erst in später Umarbeitung an Stelle eines solchen sehr realen, tragbaren Gottes die Lehre Jahwes, das Gesetz, trat. Greßmann hebt mit Recht hervor, daß derjenige, welcher den Stier als falches Gottessymbol der Lade als dem richtigen gegenüberstellt, erzählen mußte, daß Mose mit der Lade oder mit dem Gotte der Lade — das ist dasselbe — vom Berge herabsteigt[3]. Die Gesetzestafeln passen nicht in diesen Zusammenhang. Der Forscher empfindet sie hier als Fremdkörper: „Denn Mose ist auf den Berg gestiegen, um Israel einen Wege-Gott zu verschaffen, und man sieht nicht ein, wie er dann mit den Gesetzestafeln zurückkehren kann; das wären Steine statt des Brotes gewesen."

Greßmann hat sich, wie wir meinen, hier allzu leicht von der richtigen Fährte abbringen lassen: Moses sollte vom Sinai einen Wege-Gott herunterbringen und bringt in Wirklichkeit einen Stein herab, aber dieser Stein ist eben ursprünglich jener Gott. Der Verdichtungsmechanismus hat es bewirkt, daß der primitive Steingott und ein sakrales Stück der späteren, vorgeschritteneren Zeit, die Gesetzestafeln, in einem Objekt gleichzeitige Darstellung fanden.

[1] Greßmann, Mose und seine Zeit, p. 189.
[2] Exod. 32, 15 f.
[3] Greßmann, p. 211.

Unsere Deutung geht also dahin, daß in einer früheren Version Moses tatsächlich Gott — den Steingott nämlich — vom Sinai herabgebracht hat; der heilige Stein war der tragbare Gott, der die Juden auf ihrem Zuge begleiten sollte. Wir behaupten also im Gegensatz zu Greßmann und den meisten anderen Exegeten, daß die Einführung der Tafeln in den Text die Umformung einer bereits vorhandenen Tradition darstellt, die bestimmten Tendenzen dienen sollte. Die Art dieser Tendenzen und ihrer Einwirkung glauben wir rückschließend erraten zu können: In einer Zeit, die weit vor jeder Geschichtsschreibung liegt, war der Stein den Menschen zum Gotte geworden wie einst das Tier und später der Baum. Als eine ferne Erinnerung an jene Periode glauben wir die Tradition, die von uns in der Sinaisage gefunden wurde, ansehen zu müssen. Diese Sage stieß später mit dem entwickelteren Gottesbegriff zusammen und unterlag der säkularen Verdrängung: in dem Streite zwischen dem Weltschöpfer Jahwe in seiner übermenschlichen Form und dem roheren Bilde der Gottheit als Stein wurde die primitivere und mit den kulturhöheren Anschauungen der Zeit unvereinbare Vorstellung immer stärker als störend empfunden. Es hindert uns nichts daran, anzunehmen, daß beide Gottvorstellungen eine Zeitlang nebeneinander in der Sage bestanden, so wie der Stein der Massebe noch spät neben dem Altar als kultisches Requisit erhalten blieb. Je deutlicher aber dem Volke zum Bewußtsein kam, daß der Steingott eine peinliche Erinnerung an eine Periode bildete, die zu seiner jetzigen Kulturhöhe und zu seiner geläuterten Religion in krassem Gegensatz stand, um so mehr mußte der Stein in seiner ursprünglichen Bedeutung zurücktreten. Zu einer völligen Ausschaltung des Zuges konnte es vielleicht durch die allzu lebendige und konservative Natur der Tradition nicht kommen; vielleicht war die besondere Heiligkeit der Steine dem Bewußtsein des Volkes noch zu nah, als daß eine Usur des Berichtes möglich gewesen wäre. Diese Heiligkeit hat sich ja noch in der auf uns gekommenen Fassung, die den Stein nicht mehr als den Gott selbst, sondern nur als von Gott gegebenes Material darstellt, erhalten. In dem durch unbewußte Tendenzen bestimmten Umdeutungsprozeß, der zu einer solchen Veränderung führte, erblicken wir eine völkerpsychologische Erscheinung, deren individuelles Pendant in der Analyse der Deckerinnerungen des einzelnen an frühe Kindheitseindrücke zu finden ist. Hier wie dort verbergen sich hinter

anscheinend wenig belangvollen, aber sehr klaren Tatsachen Erinnerungen an solche Erlebnisse, die, um vieles wichtiger und in das Leben eingreifender, sich dem Bewußtwerden in späterer Zeit widersetzen.

Die Erinnerung an die Heiligkeit des Steines wies, als der Steinkult dem Bewußtsein verloren zu gehen begann, die Möglichkeit einer aktuellen Anknüpfung auf. Die Erzählung konnte nun den neuen Formen des religiös-sittlichen Lebens assimiliert werden, indem man die Steine, die Moses vom Sinai trug, zu Gesetzestafeln machte, die bereits damals bekannt waren und an deren göttliche Abkunft man glaubte. In dieser Kompromißdarstellung war die heilige Natur der Steine erhalten geblieben, aber zugleich ihr primärer Gottescharakter so völlig verwischt, daß man ihn nicht erkennen konnte. Das Wesen des rohen Steines, den die graue Vorzeit als Gott verehrt hatte, war so in veredelter Form in eine spätere, höhere Kulturphase hinübergerettet worden. Bestrebungen neuerer Zeit, welche den persönlichen Gott der positiven Religionen durch ein unserer skeptischeren Zeit eher angepaßtes, besonderes Sittenprinzip ersetzen wollen, liefern, wie ich glaube, ein vergröbertes Abbild dessen, was damals in den Seelen der Bearbeiter vor sich gegangen sein mag.

Der dargestellte Umschmelzungsprozeß, am ehesten der sekundären Bewußtseinsarbeit in der Traumtätigkeit vergleichbar, zeigt nicht nur, wie die Jahrhunderte fortwirkende Tradition es vermocht hat, ein unverständlich gewordenes und unbewußt als peinlich empfundenes Stück des Volksseelenlebens, das scheinbar unorganisch in die vorgeschrittenere Epoche hineinragte, so umzugestalten, daß es, ohne logische oder religiöse Bedenken zu erregen, in der Sage erscheinen konnte, sondern auch den psychischen Konflikt in der Seele dieses Volkes. Unfähig, die Vergangenheit zu verleugnen, aber nicht bereit, sie anzuerkennen, da sie mit der Volkspersönlichkeit der späteren Zeit unvereinbar geworden ist, gelangt das Judentum dieser Übergangsperiode in eine Kompromißhaltung, deren einzelne Symptome deutlich genug die ambivalente Einstellung zur Vergangenheit widerspiegelt. Gefühle der Anhänglichkeit und der Verachtung, der Liebe und der Feindseligkeit gegenüber den Vätern werden so in einem Ausdruck zusammengefaßt.

Die Analogie der aufgezeigten Umdeutung mit der Umarbeitung der Stiersage am Sinai ist lehrreich: während der Stier, der Totem

ältester Zeit, in der späten Tradition vom goldenen Kalbe als verabscheuenswerter Götze erscheint, wird der jüngere Gott, der Stein, in der von uns gezeigten Art so umgestaltet, daß er seinen Platz und seine göttliche Herkunft in der Sage einnehmen darf. Gerade diese ungleichmäßige Behandlung überwundener Gottesvorstellungen ist für ihre historische Aufeinanderfolge nicht unwichtig: das Stierbild als Gott muß den Juden der Zeit Moses schon ferner gewesen sein als der Steinkult, von dessen Erhaltung noch zahlreiche Zeugnisse sprechen. In der Analyse der Erzählung vom goldenen Kalbe haben wir betont, daß die Rückprojektion aktueller Begebenheiten in einen weit zurückliegenden totemistischen Vorstellungskreis bemerkbar wird; hier tritt uns mehr die Verschmelzung alter, überlebter Anschauungen mit neueren Begriffen entgegen.

Es ist uns aufgefallen, daß Moses zuerst die Steintafeln zerbricht und dann das goldene Kalb zermalmt. Wir haben behauptet, daß dieser Parallelismus sinnreich ist; wir haben ferner angenommen, daß der Affekt des Zornes, von dem die Sage uns berichtet, das wirkliche Gefühl des Helden wiedergibt, und vermutet, daß in der Verknüpfung des Affektes mit dem Abfall des Volkes eine sekundäre Beziehung geschaffen wurde. Nun erkennen wir, daß unser Vorurteil, das sich auf Erfahrungen aus der psychoanalytischen Traum- und Neurosenpsychologie gründet, wirklich den realen Verhältnissen gegenüber angemessen ist. Denn wenn Moses die heiligen Tafeln zerbricht, vernichtet er tatsächlich Gott, den Steingott der Vorzeit, sowie er im goldenen Stiere den Tiertotem zermalmt. Die Sage vom Zerbrechen der Tafeln stellt eine Doublette jener anderen dar, in der trotz intensivster Umarbeitung und mehrfacher Umordnung des Materials durch die Heiligkeit des Objektes deutlicher als dort die Tat des Moses als religiöses Verbrechen erkennbar ist.

Das dreifache, verhüllte Auftauchen dieses Motives in der einen Sinaiepisode — die Hörner des Moses, das Zerbrechen der Tafeln und die Vernichtung des Kalbes — zeigt, wie schwer die psychische Bewältigung des Erlebnisses den Juden gewesen sein muß. Die elementare Gewalt der Wut und des Hasses, welche in der Tat durchbricht, sowie die reaktiv gesteigerte Liebe, welche sie als im Eifer für die Gottheit geschehen läßt, verrät uns, wie grandios das Ringen in der Volksseele war, das dieser Tat voranging und ihr folgte.

Nun müssen wir uns fragen, ob die Verschiebung so starker Gefühle auf das Volk, die in der Bibelfassung erscheint, nicht ihre besonderen Gründe hatte. Die Psychoanalyse heißt uns annehmen, daß dergleichen Verschiebungen trotz ihrer sekundären Natur ihre volle seelische Berechtigung haben. Als die wesentlichste Tendenz müssen wir es erkennen, den wahren Charakter der Tat des Moses als eines Verbrechens gegen Gott in der Motivierung des Zornes über den Abfall des Volkes von Gott zu verbergen, also den Führer gerade durch den tendenziösen Bericht jener Tat, die ihrer ursprünglichen Natur nach seine Verurteilung zur Folge hätte, im Lichte des frömmsten und eifrigsten Verfechters Jahwes erscheinen zu lassen. Wir werden keinen Zweifel an der Sohnesliebe Hamlets hegen, der den Mord am Vater grimmig rächen will, und wissen doch, daß er in seinen unbewußten Phantasien selbst am Vater zum Mörder geworden ist. Neben jenem religiös und sittlich tiefwurzelnden Motiv, die Tat des Moses mit dem Abfall des Volkes in Beziehung zu setzen, müssen wir aber ein weiteres und wirksameres anerkennen. Moses ist ja nur ein Repräsentant des jüdischen Volkes; in ihm erkennt es sich selbst in seinen Vorzügen und Schwächen. Es hat deshalb seinen guten Sinn, wenn das Volk bereit ist, die Schuld des Führers zu übernehmen, denn es hat tatsächlich das Verbrechen mitbegangen; es hat, durch unbewußte Regungen der Feindseligkeit und Rebellion gegen Gott, eine Schuld auf sich geladen. Fassen wir den latenten Sinn des ersten griechischen Dramas und den des Sinaimythus zugleich ins Auge, so erkennen wir ebenso große Gemeinsamkeiten wie einschneidende Differenzen: hier wie dort hat ein Heros oder Gott schwere Schuld auf sich geladen, während aber der griechische Chor nur in der Rolle des den leidenden Helden beklagenden Zuschauers erscheint, nimmt das jüdische Volk seine tragische Schuld auf sich, damit er entlastet werde. Diese Schuld aber ist dieselbe: ein ungeheuerlicher Frevel gegen die Gottheit. Die Entwicklung des griechischen Dramas hätte vielleicht, wenn sie größere Zeiträume durchmessen hätte, eine ähnliche Richtung genommen wie die jüdische Tradition, in der die Wiederkehr des verdrängten Tatbestandes durch das Schuldbewußtsein des Volkes zu bemerken ist. Vielleicht aber kommen gerade in der Verschiedenheit der seelischen Einstellung beider Völker gegenüber ihren mythischen Helden konstitutionell und geschichtlich bedingte Rassen-

eigentümlichkeiten zur Geltung. Wenn wir nämlich von der Untersuchung der seelischen Mechanismen in der Sagenbearbeitung zur Würdigung der in ihr zum Ausdruck kommenden Triebkomponenten übergehen, werden wir sicherlich ein Moment nicht übersehen dürfen, das neben und über den anderen in entscheidender Weise dazu beitrug, die Verbindung der Tat des Moses mit dem Volke zu ermöglichen: nämlich die masochistische Triebbefriedigung, die in der Schuldübernahme verborgen ist. Dieser wichtige Faktor, dessen Verkennung in der Psychologie des jüdischen Volkes zu so folgenschweren Irrtümern geführt hat, hat schon früh seine Wirksamkeit begonnen und bis in die jüngste Zeit fortgesetzt. Vielleicht eignet keinem der modernen Kulturvölker ein so hohes Maß von Schuldbewußtsein wie den Juden, die im Laufe der Jahrtausende immer wieder die Befriedigung ihrer masochistischen und Selbstbestrafungstendenzen suchten und fanden. Ein Stück archaischen Seelenlebens, das bei anderen Völkern längst einem stabileren, seelischen Zustand gewichen ist, hat sich im Judentum erhalten und wesentlich zu seiner Absonderung beigetragen.

Die Umkehrung des ursprünglichen Sachverhaltes in der Bibelfassung[1] kann uns nicht täuschen: nicht in der Verehrung des Stieres liegt das Vergehen der Juden gegen Gott, sondern in der Vernichtung des Bildes, das Jahwe selbst ist, in der Revolution gegen den Tiertotem. Das unbewußte Schuldgefühl, das ein Substrat suchte, hat es nachträglich im Götzendienst gefunden, aber noch in dieser sekundären Begründung liegt ein Stück der Wahrheit, da der Stierkult später als ein Abfall von Jahwe, eben als Empörung gegen Gott erschien.

Endlich muß zugestanden werden, daß die nachträgliche Verknüpfung der Wutaffekte des Moses mit der Sünde des Volkes auch als solche ihre Berechtigung hat: wir haben ja erfahren, daß Moses an Jahwes Stelle getreten ist, er hat die Hörner des Stier-

[1] Der hier zutage tretende Mechanismus entspricht der Umkehrung der Situation im Traume. Der oben klargelegte Zusammenhang erhält seine tiefere Bedeutung dadurch, daß Moses als Repräsentant des revolutionären Volkes Jahwe verdrängt und sich an seine Stelle setzt. Er wird so zum Sinnbild jener Impulse, welche im Volke leben und welche die Empörung gegen die Herrschaft des Gott-Vaters zum Inhalt haben. Die Erzählung vom Turmbau von Babel zeugt deutlicher von der Existenz dieser Tendenzen im primitiven Judentum.

totems, die Juden fürchten sich vor ihm wie vor Gott, er wird zum Mittler. Deshalb aber ist die Vernichtung Jahwes zugleich die seine: das Volk, das sich gegen Jahwe empört, wird auch seinem menschlichen Nachfolger und Stellvertreter die Treue nicht halten. Die Erzählungen des Exodus vom Murren des Volkes und den zahlreichen Empörungen gegen Moses geben dieser Deutung recht. Der Führer rächt hier den Mord an seinem geliebten und gehaßten Vorbild, weil er von dem Gesindel befürchten muß, dasselbe Schicksal zu erfahren wie dieses. Ein Brutus, der zur Herrschaft gelangt, weiß am besten, wie sehr jeder auf Sand baut, der auf die Liebe und Anhänglichkeit der Massen vertraut. In dieser Schicht unserer Deutung nähert sie sich der Auffassung der Exegeten, die das warnende Exempel der Vernichtung des goldenen Kalbes und der Tafeln betonen[1].

Es ist uns nun auch gestattet, mit einem Worte darauf hinzuweisen, daß die Zweizahl der Tafeln mit jener der von den Juden verehrten Tiere identisch ist. Moses, der sich mit dem Tiergotte identifiziert hat und als Kalb, als Junges des Stieres verehrt wird, ist vielleicht auch in Gestalt des Steines zum Ebenbild des ursprünglichen Gottes geworden. Die Zerschmetterung der Steine würde dann wie die Vernichtung des Kalbes zugleich auch eine Selbstvernichtung im Dienste unbewußter Selbstbestrafungstendenzen bedeuten.

---

[1] Freilich müssen auch hier wieder Einschränkungen gemacht werden, die durch die Differenz der ursprünglichen Erzählung und ihren späteren Umformungen gefördert werden. Denn Moses hat auch nach der überlieferten Fassung, wenn unsere Deutung zu Recht besteht, Grund genug, das Volk zu hassen. Es verehrt ja ihn selbst, da das Kalb ein Bild Moses ist, und seine Haltung gegenüber dieser seiner göttlichen Verehrung kann bewußt nur die der Ablehnung und Verwerfung sein, da sie das Ziel seiner unbewußten, als frevelhaft verdrängten Wünsche darstellt. Wird so das Verhalten des Propheten durch den Mechanismus der Affektumkehr verständlich, so erhält es eine weitere Aufklärung durch die oben angedeutete unbewußte Identifizierung mit Jahwe: die Gläubigen wiederholen im Kult des Sohnesgottes das Verbrechen, das sie einst gegen den Vater begangen haben, dieselben feindseligen und trotzigen Regungen werden gegen ihn erwachen. Das Verzehren des Kalbes löst nur jenes des Stieres ab, so wie das Essen vom Leibe Christi im heiligen Abendmahl die Fortsetzung des alten Totemmahles ist, in dem der Stamm das Fleisch des göttlichen Vaters genoß.

Wir würden auf diesem Wege dahin gelangen, die vielfachen Widersprüche und Unsicherheiten des Textes als Äußerungen der unbewußten Erkenntnis des wirklichen Sageninhaltes und Reaktionen darauf zu erkennen: wenn bald Jahwe, bald Moses als der Schreiber der Tafeln erscheint, wird noch das Schwanken zwischen Vater- und Sohnesgott deutlich. Die Unsicherheit darüber, was auf den Tafeln stand, wie die Inschriften verteilt waren, in welcher Schrift sie abgefaßt wurden etc., weisen darauf hin, daß der durch die Ambivalenz erweckte Zweifel sich nun auf Ersatzobjekte und -tätigkeiten erstreckt; sie werden zu sicheren Kennzeichen dafür, daß die ursprüngliche Natur der Steine unbewußt bekannt geblieben ist. Endlich wird man bemerken, daß die Herstellung neuer Tafeln, die Moses auf Gottes Befehl als Ersatz für die zerbrochenen anfertigt, nicht nur eine Fortsetzung der Tradition im Sinne des tendenziös mißverstandenen Berichtes sind, sondern den Sieg und die Wiedererrichtung der Herrschaft des vernichteten Vatergottes in sich schließen. Die Wiederkehr zum status quo ante läßt das Übermächtigwerden der durch Reue und Schuldgefühl reaktiv verstärkten Liebe ebenso erkennen wie die endgültige, auf uns gekommene Bibelerzählung der Vorgänge als Ganzes uns die Ausschließlichkeit Jahwes als Gottes.

Es muß an dieser Stelle vermerkt werden, daß der Scharfsinn des Autors jener bereits zitierten Studie über den Moses des Michelangelo vor der Deutung des Bibelberichtes in der Figur des Künstlers genau jene Züge erkannt hat, die durch die analytische Untersuchung der Überlieferung als wesentliche hervortreten. Die Gebärde, welche der Heros Michelangelos zeigt, dessen Finger sich im Barte vergraben haben, hat er als Kennzeichen einer abgelaufenen Bewegung beschrieben, die sich masochistisch gegen sich selbst richtet, und darauf hingewiesen, daß der gewaltige Gefühlssturm, der in der Brust des Führers tobt, durch die Erinnerung an seine Mission beschwichtigt wird. Noch in einem Detail, nämlich in der Tatsache, daß Moses die heiligen Tafeln umgekehrt, mit der Spitze nach abwärts hält, hat unser Autor das psychologisch Wirksame gesehen: wir erinnern daran, daß das Staunen über die Behandlung der heiligen Steine für uns zum Ausgangspunkt der Deutung der Episode wurde. Wir haben das Wesentliche der Sinaivorgänge in der Unterdrückung und Verwerfung der aufrührischen Tendenzen

gegen Gott gefunden, im Sieg der bewußten Liebesregungen über die unbewußten Gefühle des Hasses und der Wut. Michelangelos Statue stellt nach dem Zeugnisse des Autors eben jenen Verzicht auf die Befriedigung der eigenen starken Affekte im Dienste einer höheren Idee dar.

Nun aber wird es Zeit, die Einwände, die uns bedrohen, zu erledigen. Man wird uns entgegenhalten, daß unsere Deutung, soweit sie aus dem Sinaibericht hervorgehe, wahrscheinlich sei, aber dem damals erreichten religiösen Niveau des Judentums widerspreche. Wo, wird man fragen, finden sich Spuren davon, daß das Judentum einem Steinfetischismus gehuldigt habe? Darauf müßte man freilich erwidern, daß die religiösen Anschauungen eines Volkes auf einer bestimmten Stufe nie und nirgends völlig frei von Erinnerungen an frühere Vorstellungen sind; ferner daß der Ausdruck Fetischismus uns hier nicht angemessen zu sein scheint. Schon Robertson Smith hat die Bezeichnung Fetischismus für die Verehrung heiliger Steine als einen wissenschaftlich unzulänglichen, populären Ausdruck, der überhaupt keinen scharfen Inhalt hat und mit dem man nur die unbestimmte Vorstellung von etwas ganz Rohem und Unzulänglichem verbindet, zurückgewiesen[1]: „Vom künstlerischen Gesichtspunkt aus ist freilich der Kultus ungestalter Steine seiner Form nach eine tiefstehende Erscheinung; hinsichtlich seines religiösen Gehaltes hingegen ist kaum ersichtlich, daß er auf einer tieferen Stufe als der Bilderdienst steht. Die Hostie bei der Messe steht rein künstlerisch ebenso sehr hinter der Venus von Melos zurück wie die semitische Masseba; niemand aber wird darum behaupten, daß das Christentum des Mittelalters eine niedrigere Form der Religion als der Aphroditekult ist." Unter den Semiten ist die heilige Steinsäule allgemein verbreitet: die Masseba darf mit Recht als die erste und primitivste Vorstufe des Altars bezeichnet werden. Die heiligen Steine, die bereits Herodot erwähnt, heißen ansab (sing. nusb); solche monolithische Steinsäulen oder Steinhaufen werden in den ältesten Teilen der heiligen Schrift immer wieder erwähnt[2]. Das

---

[1] Lectures on the Religion of the Semites. (Deutsche Übersetzung S. 158 ff.)

[2] Zu Sichem: Jos. 24, 26; Bethel: Gen. 28, 18 ff.; Gibeath: Gen. 31, 45 ff.; Gilgal: Jos. 4, 5; Mizpa: I. Sam. 7, 12. Gibeon: II. Sam. 20, 8. Eurogel: I. Kön. 1, 9.

pentateuchische Gesetz betrachtet die Verwendung dieser Säulen als götzendienerisch. Die religiöse Bedeutung der Masseba kann daraus geschlossen werden, daß sie bei den Kanaanitern und den Hebräern ursprünglich sicher als Gott betrachtet wurde. Der von Jaakob aufgerichtete Stein wurde nicht als Markstein gedacht, sondern als Gottesbild, da er gesalbt wird, und der Ort, wo er steht, „Haus Gottes" (Bethel-Gen. 28, 22) genannt wird. So wie im späteren Judentum der Altar, so wurde in der primitiven Religion der Israeliten der Stein mit dem Blute bestrichen. Wenn an bestimmten Stellen der Bibel ein oder mehrere Steine als Zeugen eines Bundes erscheinen, dürfen wir nicht in moderner Art an Erinnerungszeichen denken, sondern diese Aussagen durchaus ernst nehmen: der Stein als Gott wird zum Zeugen gemacht. Es bildet keinen Widerspruch zu dieser Bedeutung, wenn später Jahwe und der Stein isoliert als völlig selbständige Begriffe nebeneinander erscheinen, wenn also z. B. Josua beim Bundesschluß in Sichem (Jos. 24, 1. 25—27) den Stein als Zeugen anruft, „weil er alle Worte, die Jahwe mit uns geredet, hörte". Ebenso wie die zweimalige Anwesenheit Gottes im Opferkult ist auch hier die Spaltung der Gottesvorstellung nur historisch zu erklären. Die einstige Identität der beiden später getrennten Gottesbilder aber bezeugen neben der Bezeichnung צור „Fels" für Gott zahlreiche andere Stellen und das von den Propheten verpönte Kultobjekt der Masseben[1]. Umgekehrt werden durch die regressive Aufdeckung der verdrängten Bedeutung des Steines manche kultische Vorschriften erklärlich, verlieren manche Wendungen und Bilder des Alten Testaments ihre Rätselhaftigkeit.

Das vielerörterte Bild des Jesaias (51, 1 b 2): „Blickt auf den Fels, aus dem ihr gehauen, und auf die Höhlung des Brunnens, aus dem ihr ausgegraben seid. Blickt auf Abraham, euren Ahnherren, und auf Sara, die euch gebar!" erhält durch die ursprüngliche Identität von Stein, Mensch und anthromorpher Gottheit im primitiven Seelenleben einen vollgültigen Sinn. Die analytisch erfaßte psychische Genese sexueller Symbolik findet eine glänzende Bestätigung in dieser prophetischen Metapher, die unwiderlegbar

[1] Wenn Moses bei der Brithschließung nach Exodus 24, 4 zwölf Malsteine für die zwölf Stämme Israels aufrichtet, die nach der alten Vorstellung Zeugen des feierlichen Aktes sein sollen, so sind diese Steine wahrscheinlich mit den früheren Stammesgöttern identisch.

zeigt, daß, was heute als Symbol erscheint, nur ein Rest einstiger begrifflicher und sprachlicher Identität ist.

Wichtiger wird die Rekonstruktion der ursprünglichen Bedeutung der heiligen Steine für die Erhellung dunkler Fragen des Kultes, am ehesten greifbar in der Entwicklung des Altars. In dem alten Gesetz Exod. 20, 24, 25 wird vorgeschrieben, daß der Altar aus Erde oder unbehauenen Steinen erbaut sein soll. Die Erzählung I. Sam. 14, 32 ff. zeigt, daß ein einfacher, großer Stein als Altar genügte. Schon Robertson Smith hatte scharfsinnig erkannt, daß der Tisch, auf dem der Gottheit das Opfer dargebracht werden soll, unmöglich als Ursprung der Altarbedeutung angesehen werden kann, da der Tisch kein sehr primitiver Gegenstand der Ausstattung ist. Der geniale Forscher hat der Ansicht Ausdruck gegeben, daß der Altar nichts anderes ist, als eine vorgeschrittenere Form der usprünglichen rohen Steinsäule, der maṣṣêbâ oder des arabischen nuṣb[1]. Es kann hier nicht die Rede davon sein, die sehr komplizierte und nicht leicht zu durchschauende Entwicklung des Steinaltars zu verfolgen, es soll nur darauf hingewiesen werden, daß unsere Aufklärung zum Ausgangspunkt einer solchen Untersuchung werden kann.

Wenn in Exod. 20, 25 das Verbot verkündigt wird, zum Bau des Altars gehauene Steine zu verwenden („denn wenn du dein Eisen über sie geschwungen hast, so hast du sie entweiht") wird noch das alte Tabuverbot, das die Verletzung der Gottheit hindern soll, in einer späten Kultvorschrift sichtbar. Es ist, als komme das Behauen eines Steines einer Verletzung der Gottheit gleich, die ursprünglich der Stein selbst war, später als im Steine wohnhaft vorgestellt wurde[2]. Auf den Altar strich man das Blut der Gott geweihten Opfer: eine primitive Form der Nahrungsgebung, in der die Gottheit also noch sinnbildlicher und naturnäher erscheint, als später, da man die Abkunft des Altars von einem primitiven Steingott

[1] Religion der Semiten. Deutsche Übersetzung 154.

[2] Wie entfernt die herrschende Bibelexegese vom Erkennen der wirklich wirksamen Zusammenhänge im Seelenleben ist, zeigt die Erklärung Baentschs (Handkommentar zu Exodus S. 188), nach der das Verbot, mit Eisen bearbeitete Steine zum Altar zu verwenden, einen kulturfeindlichen Standpunkt zeigt, der an nomadische Anschauungen erinnert. Die analytische Forschung zeigt gerade das Gegenteil: das Verbot ist ein Reflex jenes früheren, die Gottheit, ursprünglich den Vater zu töten, das am Anfange der Kulturentwicklung stand.

vergessen hatte. Eine Verfolgung des Weges, der vom rohen Stein zum imposanten und reich ausgeschmückten Altar führt, würde ein bedeutsames Stück kulturhistorischer Entwicklungsgeschichte beleuchten, wenn man die wichtige Rolle des Steingottes würdigen gelernt hat.

An einem Detail, das uns an unseren Ausgangspunkt zurückbringen soll, kann man noch erkennen, wie notwendig es ist, die genetische Betrachtungsweise durch die völkerpsychologische zu ergänzen. Auch hier kann freilich erst die Verwendung der psychoanalytischen Methoden und Resultate, die es ermöglichen, unbewußt gewordene Stücke des Volksseelenlebens in ihrer usprünglichen Bedeutung verständlich zu machen, zu tieferen Erkenntnissen führen.

Die Hörner des Altars, auf welche das Opferblut gestrichen wurde und die als schutzgebend angesehen wurden (1. Kön. 1, 50; 2, 28), haben die verschiedenartigsten Erklärungen erfahren. Kautzsch behauptet noch 1911[1], die Hörner gehen höchstwahrscheinlich auf die Sitte zurück, die Haut des Opfertieres samt den Hörnern über den Altar zu breiten. Ähnlicher Anschauung ist Baentsch[2], der hinzufügt, sie hängen kaum mit der Darstellung der Gottheit in Stiergestalt zusammen. Wolf Baudissin[3] vermutet, „dieser Zierat ist vielleicht daraus zu erklären, daß auf dem Altar gehörnte Tiere geopfert wurden oder die Hörner haben lediglich den praktischen Zweck, eine Handhabe zu bilden für das Anfassen des Altars durch die Schutzflehenden". Wir sind freilich wenig geneigt, eine so rationalistische Erklärung anzunehmen: es widerspricht ihr vor allem die Rolle der Hörner im Opferritual, die in der zweiten Erklärung Baudissins ganz unberücksichtigt bleibt und in der ersten in keine psychologisch hinreichende Beziehung zu diesem Altarbestandteile gesetzt wird. Weder die ästhetische Hypothese der Hörner als eines Zierates noch die rein praktische, welche sie gleichsam als Kleiderhaken Gottes deutet, wird der Primitivität der Anschauungen jener Zeit gerecht.

Unsere Ableitung erlaubt es uns, einen Erklärungsversuch dieser kultischen Einzelheit zu geben, welcher, wie ich meine, sowohl

---

[1] Karl Kautzsch, Biblische Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1911, p. 26.

[2] Handkommentar zu Exodus, 1903, p. 234.

[3] In der „Realenzyklopädie für protestantische Theologie" etc.

der psychologischen als der historischen Entwicklung angemessen ist. Wenn ein kleines Kind sich einen Soldatenhelm aufsetzt, so bedeutet das keinesfalls ein Spiel ohne Ernst und ohne Affektaufwand, sondern es will heißen: ich bin ein Soldat. Der Altar, der Widderhörner trägt, ist also ursprünglich wirklich mit dem Widder, dem alten Totemgott, identifiziert worden. Wir haben die Vermutung ausgesprochen, daß neben — wahrscheinlicher nach — dem Totemtier ein Totemstein als Gott verehrt wurde. Der Altar, der sich später aus dem heiligen Steine entwickelte, trägt noch immer das wichtigste Zeichen des totemistischen Tiergottes, trägt es noch zu einer Zeit, die längst zum Kulte Jahwes vorgeschritten war. In dieser so bezeichnenden und den neurotischen Symptomen so ähnlichen Verschiebung auf ein Kleinstes, dessen starke Betonung (die Hörner waren das Wichtigste am Altar) ohne die psychoanalytische Erforschung der psychischen Prozesse unverständlich bleibt, ragt noch ein Rest und ein Zeichen des verdrängten Totemgottes in eine auf die erreichte Kulturhöhe stolze Zeit. Allen späteren Entwicklungen gegenüber dürfen wir schon auf Grund dieses Zeichens behaupten, daß dem Steine einmal göttliche Bedeutung zukam, daß der Stein einmal wirklich Gott war[1].

Wir sind nach einem langen Weg wieder bei den Hörnern, dem Kennzeichen des prähistorischen Totemgottes, angelangt, die zum Symbol der Kraft und Furchtbarkeit dieses primitiven Gottes wurden. Wir haben sie im altisraelitischen Altarbau und im Schofarritual wiedergefunden und glauben, daß ihre Bedeutung noch immer,

[1] Auch die Aufbewahrung der Tafeln in der Lade wird durch diese erste Bedeutung des heiligen Steines und den Vergleich mit ähnlichen Kulten des antiken Orients erklärlich. Es versteht sich von selbst, daß die vorgeschichtliche Verehrung heiliger Steine nicht auf die Juden begrenzt war. Die Rolle heiliger Steine bei den Arabern, der Brauch, solche Steine zu streicheln und zu küssen, geht ebenso wie die kultische Verehrung der Kaaba auf diese primäre Göttlichkeit zurück. Heilige Steine sind in phönizischen Tempeln bekannt; die Steinsäulen des Melkarts im Tempel zu Tyrus stellten den Herakles dar; ebenso waren die zwei Säulen des salomonischen Tempels ursprünglich Götterbilder. Die Hermen in Griechenland, die Lingamsteine in Indien, die heiligen Steine in den Religionen der amerikanischen und australischen Naturvölker weisen darauf hin, daß der Steinkult ein Durchgangsstadium aller Religionen bildete. Vielleicht dürfen noch die Säulen in den griechischen Tempeln ihre Hoheit und Pracht von einem weit unscheinbareren Steine, der göttliche Verehrung genoß, ableiten.

trotzdem das Volk die Totemverehrung längst nicht mehr kennt, unbewußt von ihrem ursprünglichen Charakter bedingt wird. Noch in der Darstellung des Michelangeloschen Meisterwerkes hat sich ihre andeutende und affektive Geltung für das Unbewußte der Beschauer der Statue gezeigt.

Die Analyse der Sinaierzählung, zu der wir geführt wurden, hat uns keine vollständige Aufklärung über die Vorgänge, die durch die Wahl der Jahwereligion zu einem entscheidenden Ereignis der Weltgeschichte wurden, gebracht. Aber es dämmerte uns eine Ahnung dessen, worin eigentlich das Wesentliche dieser Vorgänge liegt, die darin gipfelten, daß Jahwe verkündet, er allein sei Israels Gott und Israel sei das von ihm gewählte Volk. Die Brith zwischen Jahwe und den Juden, an welche sich für immer das Sonderschicksal und der Auserwählungsglaube des Volkes knüpfen sollte, ist auf dem Grunde der Bewältigung stärkster unbewußter Affekte entstanden; ohne Kenntnis dieser entscheidenden Faktoren wird ein Verständnis der Probleme des Judentums nicht zu erlangen sein.

Hier endet unsere Aufgabe: der Religionswissenschaft einen neuen Weg zu zeigen, der in ein unerkanntes Reich führen soll. Wir grüßen die Wahrheit, die aufsteigt, wie Moses das gelobte Land, als er es von jenem Berge Nebo verdämmernd vor sich sah, sehnsüchtig aus weiter Ferne.

Internationaler Psychoanalytischer Verlag Ges. m. b. H.
:: Leipzig und Wien I., Grünangergasse 3—5 ::

Internationale Psychoanalytische Bibliothek

NR. 1

ZUR PSYCHOANALYSE DER KRIEGSNEUROSEN

Mit Beiträgen von

Prof. Dr. Sigm. Freud (Wien), Dr. Karl Abraham (Berlin), Dr. S. Ferenczi (Budapest), Dr. Ernest Jones (London), Dr. Ernst Simmel (Berlin)

NR. 2

DR. S. FERENCZI

HYSTERIE U. PATHONEUROSEN

INHALT:

Von Krankheits- oder Pathoneurosen.
Hysterische Materialisationsphänomene.
Technische Schwierigkeiten einer Hysterieanalyse.
Erklärungsversuch einiger hysterischer Stigmata.
Zwei Typen der Kriegshysterie.
Psychoanalyse eines Falles von hysterischer Hypochondrie.

NR. 3

PROF. DR. SIGM. FREUD

ZUR PSYCHOPATHOLOGIE DES ALLTAGSLEBENS

(Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum)

Sechste, vermehrte Auflage

Internationaler Psychoanalytischer Verlag Ges. m. b. H.
:: Leipzig und Wien I., Grünangergasse 3—5 ::

Internationale Psychoanalytische Bibliothek

NR. 4

DR. OTTO RANK

PSYCHOANALYTISCHE BEITRÄGE ZUR MYTHENFORSCHUNG

Gesammelte Studien aus den Jahren 1912—1914

INHALT: I. Mythologie und Psychoanalyse. II. Die Symbolik. III. Der Sinn der Griseldafabel. IV. „Die Matrone von Ephesus." V. Das Schauspiel in „Hamlet". VI. Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien. VII. Die Symbolschichtung im mythischen Denken. VIII. „Um Städte werben." IX. „Nachträglicher Gehorsam" als Sagenmotiv. X. Die Nacktheit in Sage und Dichtung. XI. Der Doppelgänger. XII. Das Brüdermärchen. XIII. Mythus und Märchen.

NR. 6

DR. GÉZA RÓHEIM

SPIEGELZAUBER

IMAGO

Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften.

Herausgegeben von PROF. DR. SIGM. FREUD

Schriftleitung: DR. OTTO RANK, DR. HANNS SACHS

Jährlich 4 Hefte, zusammen 24—30 Bogen, zum Preise von K 40·— = M 25·—

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR ÄRZTL. PSYCHOANALYSE

Offizielles Organ der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung

Herausgegeben von PROF. DR. SIGM. FREUD

Redigiert von Dr. KARL ABRAHAM (Berlin), Dr. S. FERENCZI (Budapest), Dr. EDUARD HITSCHMANN (Wien), Dr. ERNEST JONES (London), Dr. OTTO RANK (Wien).

Jährlich 4 Hefte, zusammen 24 bis 30 Bog. stark, K 40·— = M 25·—

CARL FROMME, Ges. m. b. H., Wien V.

DR. TH. REIK
PROBLEME
DER
RELIGIONS-
PSYCHOLOGIE

PROBLEME

DER

RELIGIONSPSYCHOLOGIE

VON

DR. THEODOR REIK

DR. TH. REIK

PROBLEME DER RELIGIONS-PSYCHOLOGIE

I. TEIL: DAS RITUAL